مجلة

كلية الآداب

بالجامعة المصرية



المجلد الرابع

الجزء الثانى

ديسمبر ١٩٣٦

تصدر هذه المجلة مرتين فى السنة : فى مايو وفى ديسمبر ، وثمن النسخة الواحدة منها مع أجرة البريد عشرة قروش ، وتوجه المكاتبات الخاصة بها إلى سكرتير كلية الآداب بالجيزة

القاهرة — مطبعة المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية

الجامعة المصرية

مجلة

كلية الآداب

المجلد الرابع — الجزء الثانى   ديسمبر ١٩٣٦

موضوعات القسم العربى

صحيفة

موضوعات القسم الأوروبى

مذكرات

فى حركة المهدى الفاطمى

(استتار الامام وسيرة جعفر الحاجب)

نص عربى نشره

و. إيڤانوف

مقدمة

هذان المؤلفان — اللذان ينشران هنا — من الكتب التى يحتفظ بها الاسماعيلية المستعلية بالهند — أى البُهرة — كمادتين من مواد أدبهم الدينى الذى لا يسمحون لأحد أن يطلع عليه ، وبالرغم من ذلك فقد ترجم غلام على بن اسماعيل أول هذين المؤلفين الى اللغة الكجراتية وطبعه بمطبعة الحجر فى بمبى عام ١٣٣٤ هـ - ١٩١٦ م بعنوان «كشف الظلام فى ترجمة استتار الامام»

لا يعد هذان الكتابان من كتب التاريخ لكنهما مذكرات جمعت عدة حوادث يغلب عليها روح الأساطير ، ومع ذلك فهما يجمعان تفاصيل عديدة أكثرها ممتع قيم ومتمم لما رواه الطبرى [ج ٣ ص ٢٢١٧ - ٢٢٤٦] الذى كان يعاصر من ورد ذكرهم فى هذين النصين

أما الكتاب الأول — استتار الامام — فينسب عادة الى رجل إسماعيلى كانت له مكانته الرفيعة هو أحمد بن ابراهيم (أو ابن محمد) النيسابورى ولا نعرف شيئاً عن حياته وكل ما يمكن استخلاصه من كتابه أنه كان يعيش فى أواخر القرن الرابع فى أيام المعز لدين الله الفاطمى

والكتاب الثانى — سيرة جعفر — يختلف فى عبارته عن الكتاب الأول فلا نجد به سرداً متصلاً للحوادث بل هى مذكرات رجل مسن هو محمد بن محمد اليمانى أضاف اليها مذكرات أخرى لبعض زملائه ، وحياة هذا الرجل مجهولة أيضاً ، ويغلب على الظن كما يفهم من كتابه أنه كان خادماً فى البلاط الفاطمى وربما كان على اتصال ببعض الذين اشتركوا فى الحوادث إن لم يكن بجعفر نفسه ، فمن خلال الأسطر التى قدم بها الكتابه يتضح أنه جمع هذا الكتاب لرغبة أبداها العزيز بالله [٣٦٥ - ٣٨٦ ﻫ/ ٩٧٥ - ٩٩٦ م] بعد وفاة جعفر نفسه ، وقد ولد جعفر هذا كما جاء فى المذكرات حوالى عام ٢٦٠ ﻫ / ٨٧٤ م ويظهر فى إحدى القصص أنه كان فى سن متقدم جداً حينما كان يتحدث الى المعز بالمنصورية ومن المرجح أنه توفى وقد أربى على الثمانين من عمره فى أوائل حكم المعز أى بعد عام ٣٤١ ﻫ / ٩٥٣ م

نستطيع أن نترك تحليل الناحية التاريخية والأدبية لهذين الكتابين الى البحث الذى سنقدم به ترجمتها الانجليزية — التى سننشرها فى مكان آخر — ولكنا نستطيع أن نشير الى الظواهر الأساسية لهذه القصة التى أرسلت ضوءاً قوياً ما كنا نتوقعه على الحوادث التى سبقت قيام الدولة الفاطمية فى شمال أفريقية ثم فى مصر بل قد تكون سبباً فى قيام هذه الدولة

تحدث المرحوم (دى جويه) فى كتابه « مذكرات فى قرامطة البحرين *Mémoires sur les Carmathes de Bahrein* عن تاريخ حركة القرامطة حديثاً دقيقاً ولكنا نجده قد خص جزءاً كبيراً بالحديث عن حركة زعيمى القرامطة « صاحب الناقة » و « صاحب الخال » إبنى أبى محمود (أو أبى محمد) زكرويه بن مهرويه اللذين نعجب كل العجب من إشراكهما فى هذا الأمر ، فان هذين الزعيمين يحيى وحسيناً فتحا الشام وامتلكا عدة مدن وحاصرا دمشق وهزما حاكمها طغج ولم يرفعا الحصار إلا بعد أن توفى الأخ الأكبر وبعد أن دفع أهالى دمشق مالاً كثيراً وقد نهبا شمال سورية وقتلا فى سلمية كل الهاشميين ثم جميع أقرباء المهدى . وذهب بعض المؤرخين الى أن الأخ

الأصغر ادعى الامامة واتخذ لنفسه اسم أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل ... الخ ولكن لا تزال الرواية غريبة جداً فمن الواضح كما أشار « دى جويه » أنه لم تكن هناك صلة بين قرامطة البحرين والقرامطة الشماليين

وهذان الكتابان اللذان بين أيدينا يزيلان هذه الصعوبات بطريق يستحق التنويه بالرغم من أن القصة قد أحيطت بالغموض والابهام فمن الجلى أن الأخين لم يكونا من القرامطة بأى حال من الأحوال وقد ذكر الطبرى [ج ٣ ص ٢٢٤٦] أن كثيراً من الثوار أنكروا قرمطيتهم ولكنه لم يحدثنا بشىء عن الخليفة وهو يسائل زعيمهم بنفسه وهذا يضاعف قيمة ما جاء فى كتاب « استتار الامام » وعلى هذا فقد وضحت الحقيقة الممتعة غير المنتظرة ذلك ان حركة القرامطة بالشام عام ٢٨٩ – ٢٩١ ﻫ / ٩٠٢ – ٩٠٤م ما هى إلا حركة أريد بها محاولة ما تم فى شمال أفريقية أى الاستيلاء على السلطة وتولية المهدى ، وواضح جداً أن هذه الحركة منيت بالفشل بسبب موت الزعيم الأكبر والتنازع بين الشيوخ الثائرين والمقاومة العنيفة التى كان يبديها الخلفاء العباسيون بالرغم من اضمحلال أمرهم ولو أن الظروف واتتهم وتغيرت قليلاً عما كانت عليه لتحقق غرضهم ولكانت دمشق عاصمة للفاطميين ومركز حركتهم العلمية بدل القاهرة

نستطيع أن نفسر ما أتاه زعيم القرامطة من وحشية منكرة بأنه حنق على المهدى وانتقام منه وقد فقد كل شىء فى هذه الحركة بعد أن أخفق فى الحصول على ما كان يبتغيه

أما العلاقة التى كانت بين المهدى والثوار فى أول هذه الحركة والتى كشف المؤلف عنا القناع بالرغم من أنه حاول قدر استطاعته أن يمحو الصلة بينهم . فهذه العلاقة لها قيمتها فى تفهم الحوادث ويخيل الينا أنها مصدر يعتمد عليه مهما كانت الأخطاء التاريخية العديدة التى ظهرت أثناء تفصيل الحوادث ، وسنوضح هذا كله فى الترجمة الانجليزية كما سنبين العلاقة الخفية بين هذين الكتابين

تغيرت معالم الأماكن التاريخية التى ورد ذكرها فلا نجد فى دمشق بابا يدعى « باب المِزة » أو « المَزة » ومن المرجح جداً أنه « باب توما » الذى يقع فى الشمال بالقرب من المكان المعروف « بماز الكساب » وفى سلمية هدم كل شىء ولم يبق منه أثر حتى ولا آثار الأسوار القديمة ؛ والمكان الوحيد الذى يتصل بهذا العصر البعيد هو المكان الذى يسميه أهالى الجهة « بقبر الامام اسماعيل » إذ جاء فى الأسطورة أنه لم يمت بالمدينة ولكنه رحل الى سلمية . وهذا القول لا يؤخذ به مطلقاً لأن سلمية أنشئت فى زمن متأخر عن زمن اسماعيل . وهناك رواية أخرى تقول إنه قبر الامام أحمد — مؤلف رسائل إخوان الصفا — ونحن نستبعد هذا القول أيضاً لأن قبر جد المهدى لا يترك سليما فى بيئة تضطهد المهدى ولكننا نرجح أمراً آخر ذلك أننا نرى هذا الأثر عظيم الحجم مفرطاً فى الطول حتى إنه ليوازى ثلاث أو أربع مرات قوام الرجل العادى فمن المرجح جداً أن يكون هذا القبر العجيب قد بنى فوق مقبرة الهاشميين أو فوق مقبرة أقرباء المهدى الذين قتلهم الثوار

وأختتم هذا بأن أسجل جزيل شكرى الى صديقى بول كراوس ومحمد حسن الأعظمى الهندى وخصوصاً لصديقى محمد كامل حسين لما قاموا به من مساعدات فى نشر وطبع هذين الكتابين اللذين قد يكون لهما قيمة عظيمة لمن يدرس تاريخ الفاطميين

وأرجو أن أوفق قريباً فى نشر الترجمة الانجليزية التى ستكون دراسة نقدية كما سيكون بها المراجع الهامة مع التوضيح

ترجمها للغة العربية

محمد كامل حسين

القاهرة فى ٢ مايو سنة ١٩٣٧

هذا كتاب استتار الامام عليه السلام

وتفرق الدعاة فى الجزائر لطلبه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمداً كثيراً كما هو أهله ومستحقه ، وصلى الله على محمد سيد رسله وأبرار عترته الطاهرين وسلم كثيراً

اعلم علمك الله الرشد أنه أول ما فقد الامام عليه السلام وبقى الدعاة متحيرين اجتمع وجوههم بمدينة عسكر مكرم ، وهم سبعة نفر ، منهم أبو غفير وأبو سلمة وأبو الحسن بن الترمذى وجياد بن الخثعمى وأحمد بن الموصلى وأبو محمد الكوفى ، وهو والد أبى مهزول الذى قتل موالى موالينا أهل البيت صلوات الله عليهم

ولما اجتمع هؤلاء النفر المذكورون قالوا : قد فقدنا إمامنا ، ولا صلوة لنا ولا صوم إلا بامام ، ولا نعرف من نعطى زكاتنا . واجتمعوا مع الأولياء والمحبين . فجمعوا نفقات وقالوا لهؤلاء الدعاة المذكورين فى صدر الكتاب : أمضوا فافترقوا على عمل خراسان والعراق وجزيرة حران واليمن واطلبوه . فخرجوا فتفرقوا مع كل واحد صفته وحليته ، وخرجوا فى هيئة الطوافين على دوابهم أخرجوا فيها الفلفل والريحان والمغازل والمرايا واللبان وما يصلح للنساء من أصناف السقط ، وجعلوا بينهم موعداً يجتمعون فيه فى كل إقليم على أقسام لكل واحد منهم قسم يمضى إليه ، فاذا فرغوا من الاقليم أتوا إلى الميعاد فيسأل بعضهم بعضاً هل أصبتم شيئاً ، فاذا لم يجدوا فى ذلك الموضع شيئاً انتقلوا إلى إقليم آخر فيتواعدوا إلى موضع آخر يجتمعون فيه

وكان إذا اجتمع عليهم النساء والصبيان يسألونهم : هل وقع عندكم رجل من صفته كذا وكذا؟ وكان هذا حالهم فى كل موضع دخلوه ، فداروا حلب وإقليم الجزيرة

وغيرها فلم يجدوا شيئاً ، فدخلوا إقليم حمص فنزلوا بمعرة النعمان وجعلوا الميعاد بينهم فى الجامع ، وكان الامام ع م قد وقع فى معرة النعمان فى جبل السماق فى دير يقال له دير عصفورين عند كفر قوم

فخرج أبو غفير ومعه جيادة إلى معرة النعمان فى جبل السماق ، وهو ينادى مغازل لبان مرايا ، فاجتمع إليه النساء والصبيان فسألهم هل وقع عندكم رجل صفته كذا وكذا؟ فقال له صبى وامرأة هب لنا مما معك ونحن ندلك على هذه الصفة . فوهب لهم مصطكى ولبان وما يصلح للنساء والصبيان وقالوا له الساعة جزنا بدير عصفورين وغلامه واقف على رأسه ، فقال لهم أبو غفير الله الله دلونى على الطريق إلى هذا الدير ، فركب حماره ومضى حتى وصل إلى الدير وأخرج الكتاب الذى معه فيه صفة والحلية ، ولم تكن له معرفة قبل ذلك . ولما وقف عليه عرفه بالصفة ، فنزل وخر لله ساجداً شكراً له إذ وقع عليه وقبل الأرض بين يديه . فقال له من تكون؟ فقال أنا فلان بن فلان ، ونحن سبعة من الدعاة ، لنا اليوم سنة ندور عليك لما فقدناك ، ودعاتك فى جميع البلدان افتقدوك وبقوا حائرين . فقال له يا هذا إنما جئت إلى هذا الموضع لأستر نفسى فيه ، فجئتم لتكشفونى . ولكنك بعد إذ جئت واجتمعت معى فارجع وعرف أصحابك ليجيئوا إلىّ بأجمعهم ، فاجتمع معكم لأعقد عليكم ما ترجعون به إن شاء الله تعالى

فخرج أبو غفير فرحاً مسروراً فاجتمع مع أصحابه وفرحوا بذلك فرحاً شديداً ، فمضوا بجماعتهم إلى دير عصفورين فاجتمعوا معه صلوات الله عليه ، فقال لهم ارجعوا وقولوا لدعاتى إنا قد أصبناه فى موضع كذا . فمضى هؤلاء السبعة فأعلموا جميع الدعاة فى جميع الآفاق ، وقدم إليه جماعة منهم بعد برهة فسلموا عليه وحمدوا الله عز وجل إذ جمع بينهم وبينه فالتفت إلى الدعاة المذكورين فقال لهم : سكنت هذا الموضع فلا أجد فيه دواء لوقته ولا فصداً فى أوانه ولا حماماً . فداروا مدينة شبون ومدينة حماة وكفر طاب ، ثم أتوا إلى سلمية وكانت مدينة محدثة بناها محمد بن عبد الله بن صالح

أخرجه الخليفة من بغداد ، وقال له أرحل عنى وأطلب لنفسك مدينة تبنى بها وتسكن بها . وكان بها أربعة وعشرون ديراً للنصارى ، فبنى عليها رسوماً وسكن مع عبيده وأخرج أهلها منها ، وبعث الى الخليفة ابن عمه ببغداد وقال له : انى قد وقعت فى مدينة فى طرف الدنيا ، ولكن أحب عمارتها فتأمر لى بالنداء فى الأمصار والتجار أن يحضروا سوقها — يعنى سلمية — حتى تعمر فجعل السوق يعمر ثلاثة أشهر لا يفتر عنه كل يوم ، فكان التجار يأتون إليه ويتسوقون فيه . وهى مدينة كثيرة الخيرات ، وكان التجار إذا أتوها لا يحبون الزوال منها ويسألون صاحبها أن يسكنوا بها ويأذن لهم ، فيقيمون ويوجهون بياعهم وعبيدهم يحملون إليهم بضائعهم ويسألون المقام معه ، فحصلت سلمية قطائع لأولئك التجار . فقال لهم اختطوا ، فاختط أهل بلخ ، وأهل مدينة الرسول ع م ، وأهل حلب ، وأهل الرقة ، وأهل كل ناحية

وأتى هؤلاء الدعاة الى محمد بن عبد الله بن صالح فقالوا له إن ها هنا رجلاً بصرياً من التجار يسألك فيما يسألك به هؤلاء التجار . فأمرهم أن يطلبوا موضعاً يصلح له ، وتزوج به وأنزله فى مجرى المدينة فى ناحية سوقها ، فاشتروا له دار أبى فرحة ونزل ع م بسلمية كسائر التجار . فلما نزل بها زاد دوراً كثيرة وهدم وبنى وتأهل وآتى إليه طوائفه ودعاته وأحدث قصراً شامخاً

وهو عبد الله الأكبر ، وبعث دعاته الى جميع البلدان سراً ، وعزل وولى على أنه رجل تاجر ، وولد له بها أحمد وإبراهيم ، وتوفى وكانت الامامة بعده لأحمد دون إبراهيم ، وولد لأحمد بن عبد الله الامام الحسين وهو والد المهدى ، وسعيد الخير ، وأقام الحسين الى أن ولد له المهدى ع م . فلما أتت نقلته استودع له أخاه سعيد الخير إذ كان ولده يومئذ فى حال الطفولية ، واستبد سعيد بالامامة ونص بها على ولده ، فهلك الولد ، ثم نص على ولده الثانى فهلك ، وكان له عشرة أولاد فلم يزل ينص على كل واحد منهم الى أن هلكوا بأجمعهم ، فعلم حينئذ سعيد الخير أن الحق لا يفارق أهله ،

فتاب وأناب الى الله تبارك وتعالى ، وجمع دعاته وعلمهم أنه مستودع للمهدى صلوات الله وسلامه عليه ، وسلم إليه الامامة واعترف له بالوديعة ، وتنصل إليه مما تقدم منه قبل ذلك ، وصارت الامامة الى المهدى ع م . فقال الشاعر

الله أعطاك التى لا فوقها   وكم أرادوا منعها وعوقها
عنك ويأبى الله إلا سوقها   إليك حتى طوقوك طوقها

فأول ما عمل المهدى ع م بعث فى طلب أبى الحسين بن الأسود الى مدينة حماة ، وكان رجلاً عاقلاً ، فقال يا أبا الحسين قد قدمتك على جميع الدعاة ، فمن قدمت فهو المقدم ، ومن أخرت فهو المؤخر ، وأنت على طريق مصر . وكان الدعاة يأتون الى أبى الحسين ويؤدون إليه زكوتهم وهداياهم ، فيوجه بها أبو الحسين الى المهدى بالله صلوات الله عليه

فأول ما عمل أبو الحسين من تغيير الأحوال لما مات أبو محمد داعى الكوفة ، وكان قد خلف ثلاثة أولاد وهم أبو القاسم وأبو مهزول وأبو العباس ، وكان معهم زوج أختهم فقتلوه وقالوا له أنت مبغض لنا ومخالف على مولانا . وصاحت أختهم وقالت قتلتم زوجى ، فقالوا نعم لأنه منافق . فخلع أبو الحسين أبا القاسم بن أبى محمد عن دعوة الكوفة ، فغضب أبو القاسم واخوته غضباً شديداً ، وكتبوا الى المهدى صلوات الله عليه كتاباً يقولون فيه : لم نزع منا أبو الحسين دعوة الكوفة بلا ذنب ولا خيانة ، فلم يرد عليهم المهدى جواباً . واجتمع الاخوة الثلاثة وتحالفوا وتعاقدوا على أنهم يحدرون الى سلمية فيقتلون ابن البصرى هذا الذى كلف أبا الحسين أن يفعل بنا هذا الفعل ولا نتركه ، وقالوا حتى ينقطع ذكر على بن أبى طالب من الدنيا ، ونقتل بعده أبا الحسين إن قدرنا عليه ، وإلا وشينا بذلك الى عمال الشام

فاتصل ذلك بدعاة بغداد وهم حامد بن العباس وابن عبد وجماعة من الشيعة ، كتبوا الى المهدى ع م أن بنى أبى محمد قد عزموا على قتلك وقتل أهلك ، فان كنت قاعداً فقم ، فانهم قد زحفوا إليك وهم عازمون على قتلك ، فان لم يجدوا الى ذلك سبيلا

وشوا بك الى أحمد بن طولون ، وهم يقولون إنك مخالف للمذهب ويشهرون أمرك ، فاعمل على خلاص نفسك ولا تقم ساعة واحدة

فأمر المهدى ع م فى الوقت الذى وصل إليه هذا الخبر بالرحيل ، فأخذ معه أبا القاسم ولده وجعفر الحاجب وابن بركة الخاضن لا غير ، وترك القصر كما هو بفرشه وستوره وأمواله وعبيده وبنى عمه وبنى أخيه الذكور والاناث وأولاد إبراهيم ، وأوصى على جميع ما خلفه فى القصر من النعمة والرباع والمتاع والمستغلات حسن ابن المعاذ ، وخرج وقت صلوة العصر ولم يعرف به أحد ، وأسلم جميع الأشياء

فلما خرج وصار الى ظاهر المدينة قعد ساعة يشاور نفسه ويستخير الله ربه ، فبعث الى غيلان الرباحى ، وكان رجلا من العرب مذكوراً كان فى قرية يقال لها سلهب ، وكان مطاعاً فى بنى عمه ، فقام إليه غيلان ومعه ثلثون فارساً ، فمشى معه الليل كله حتى وصل الى حمص صلوة الغداة . ورجع عنه غيلان ، وتمادى هو يومه ذلك حتى وصل الى طرابلس الشام ، فأقام بها يوماً واحداً ، ثم توجه الى فلسطين الرملة فأقام بها ثم اتصل به أن أولاد أبى محمد وصلوا الى سلمية وطلبوه ، فلم يجدوه

فبعد سنة كاملة قاموا يدورون عليه ، فجاؤا الى أخيه أبى محمد ، فقالوا هو صاحبنا ، فقال لهم أهل سلمية ليس هو صاحبكم ، وقد خرج صاحبكم وهو هرب وهو مستخف بالرملة . فاستقصوا على ذلك فأصابوا الخبر صحيحاً حقاً وأنه بالرملة ، فرجع واحد من أولاد أبى محمد وهو محمد الى العراق ، وبقى أبو القاسم وأبو مهزول بسلمية ، وكانا يكثران الاختلاف الى أبى الحسين الى حماة سراً يستقصون عليه ويرجعون الى سلمية . فلما يئسوا منه وعلموا أنهم لا يجدونه وأنه قد فاتهم خرج أبو القاسم وكان معه دفاتر وكان غلاماً شيطاناً ، وبقى أبو مهزول بسلمية . فتوجه أبو القاسم بن أبى محمد الى القاصيين ، ووقع اختياره عليهم دون القبائل ، وكانت الدعاة تدعو فيهم وكانوا من دعوة أبى الحسين ، قد دعا مشايخهم سعدون بن دعلج من بنى مالك وبنى معرض وبنى هجينى وبنى البلوى وبنى نخداش وبنى هذيل وبنى زياد ، فعاقده هؤلاء القبائل وحالفوه وثاروا معه الى

طغج وإلى دمشق ، وكان طغج قد طغى وجار فى دمشق جوراً عظيماً ، فبعثهم الله نقمة عليه وقاتلوه بقرية يقال لها المزة الأباعى ، فهزم طغج هزمة فاضحة ، وقتلوا رجاله وحصروه بدمشق . ثم اجتمعوا أيضاً مرة أخرى بموضع يقال لها المرة على باب المدينة ، فهزموه أيضاً وردوه الى دمشق وضيقوا عليه . فبعث طغج الى بدر الحمامى الى مصر يستنصره ، وقال له إن هذا الرجل قد ضيق على ، فجاءه بدر الحمامى بعسكر مصر فدخل بدر الحمامى دمشق ولم يعرف به القرامطة

وكان أبو مهزول اللعين قد خرج من سلمية حتى وصل الى الرملة ، وأبو القاسم أخوه مقيم على دمشق والقتال فى كل يوم . فلما وصل أبو مهزول الى الرملة وافى جعفر الحاجب فى السوق يشترى حوائج ، فقال له إنسان ممن يعرفه هذا غلام صاحبك الذى تسأل عنه ، فتبع جعفراً حتى دخل الدار معه وقعد له فى الدهليز وقال له : أبلغ مولانا السلام وقل له انى قد جئت أنا أبو مهزول بن أبي محمد ولا بد لى من الاجتماع به ، وإلا صحت وأشهرت أمره . فدخل اليه جعفر الحاجب وعرفه بذلك ، فقال له المهدى ع م بعد أن رآك ووصل إلينا فاصعد به وإلا فهو يشهرنا

وكان المهدى ع م يسكن بالرملة دوراً كثيرة يستتر من دار الى دار ، فصعد إليه فلما رآه قبل الأرض بين يديه ، فرحب به وعظم شأنه ، فقال يا مولانا خرجنا من بلدنا أنا وإخوتى ندور عليك ، فالحمد لله الذى جمع بيننا وبينك ، أخى قدم بالعسكر وحضر دمشق وتركته على أخذها ، فارجع فقد استقام لك الأمر ، فما جئنا من بلدنا إلا لترضى عنا ولا تكن ساخطاً علينا ، وهذا من فعال أبى الحسين الذى أقلقنا وأقلقك ، فان كنت لا تمضى أنت فاكتب كتاباً الى أخى ليرضى عنى فانه ساخط على

فكتب له كتاباً الى أخيه أن ارض عنه ولا تؤذه بشىء ، وأنا قادم فى أثر كتابى . وكتب له الى أبى الحسين كتاباً وأمره أن يدفع إليه خمسمائة دينار من المال الذى له عنده ، فخرج أبو مهزول من عند مولانا المهدى ع م ، فمضى حتى وصل الى أبى الحسين فدفع إليه الكتاب ، وقال له ادفع الى ما أمرك به . فقال أبو الحسين يا ملعون وأين

أصبته ، فقال بالرملة . فدافعه ولم يعطه شيئاً . ورجع أبو مهزول الى أخيه ، وهو على بلد دمشق فقال له جئت يا ملعون والله لأقتلنك ، فدفع إليه الكتاب ، فلما رآه قبله وقرأه ، وقال له أين أصبته يا ملعون ، فقال له بمدينة الرملة واجتمعت معه ، وقال أورأيته ، قال نعم وكتب لى هذا الكتاب الى أبى الحسين بدفع خمسمائة دينار وأوصلته إليه فلم يدفع إلى شيئاً ، وجئت إليك لأعرفك

فعند ذلك جمع مشايخ القاصيين من بنى نضار وقال لهم هذا أخى قد قدم ، ونحن بالغداة نلتقى للقتال على باب المزة ، فبايعوا لأخى فانى غداً أطلع إلى السماء أقيم بها أربعين يوماً وآتى إليكم ، فبايعوا له على أربعين يوماً لا غير . وقال أعطوا أخى خمسمائة فارس يكمن فى هذا الجنان ، فاذا وقع القتال خرج عليهم . فعقدوا ذلك وباتوا عليه وأصبحوا بالغداة إلى القتال ومضى أبو مهزول بالكمين إلى الجنان وزحف طغج وبدر الحمامى ، فقال أبو القاسم لا يتحرك أحد من العسكر للقتال حتى ترونى ركبت ناقتى . وأقعد ناقته وأوقف عساكره يميناً وشمالاً ، وهو ينظر فى دفتر وأبو محمد الداعى يختلف إليه ويقول له العدو قد أشرف علينا وتقارب منا ، فيقول له أصبر حتى أقوم . فلما ألح عليه بالكلام وتقارب العدو منه دق التراب ، وقال يا رب أحرق بالنار أبصارهم ، ثم قدمت إليه ناقته ثم قال يا أحمد يا محمد يا نصر الله انزل فحمل العسكران بعضهما على بعض فما كان إلا ساعة حتى ضرب بحربة ضربه بها رجل من عسكر بدر الحمامى ، فانقلب فصاح بدر الحمامى انزلوا جزوا رأسه ، فهو يجز رأسه حتى جاءت زرافة نفط فأحرقت القاتل والمقتول والناقة ، فخرج أبو مهزول لعنه الله بالكمين فرد الهزيمة حتى رجع بدر الحمامى وطغج فقتلا قتلا عظيماً

فلما رجعوا واجتمع جميع العساكر فقالوا صاحبنا صعد إلى السماء ، فافترقوا فقال لهم شيخهم أبو محمد الداعى قد بايعنا لأخيه أربعين يوماً فان هو نزل وإلا فنحن قادرون على أن نفترق ، فصبرهم أربعين يوماً ، وكتب أهل حمص إلى أبى مهزول أن اقدم علينا ودع دمشق فانا فى طاعتك ، فقدم إلى حمص بالعساكر وخلى عن دمشق

ومولانا المهدى ع م فى هذا كله مقيم بالرملة والأخبار تتصل به وتصل إليه ، فلما قدم أبو مهزول إلى حمص أطاعوه وسمعوا له ، وقدم إليه أبو الحسين من حماة للسلام عليه مع مشايخ البلد ، فلما رأى أبا الحسين نظر إليه نظر مغضب ففزع وهرب واختفى عند رجل من أصحابه . فلما أصبحوا دخل المشايخ إليه وسلموا عليه فافتقد أبا الحسين فلم يره فسأله عنه فقالوا هرب ، فأمر بالنداء فنادوا من آوى أبا الحسين فقد حل ماله ودمه . فأقام المندادى ينادى سبعة أيام حتى ظهر أبو الحسين فجاؤا به فقال يا أبا الحسين قد تكاملت ذنوبك ، فقال أبو الحسين لا يكون مع الله إلا خيراً ، وضيق عليه وأركبه جملا مع ولده وشهرهما ونادى عليهما وأنزلهما بعد المناداة عليهما فى فازته مكبلين ، فأتاه مشايخ القاصيين فقالوا له إن هذا الرجل الشيخ نحن من دعوته فلا تحدث فيه حدثاً ، فقال لهم ما يناله منا مكروه ولا يرى إلا خيراً ، ثم رحل من حمص إلى سلمية ومعه أبو الحسين وولده

فنزل بهما بقرية يقال لها فياحة ، ونزل العسكر بها وأمر الفراش أن يحفر فى وسط الفازة حفرة ليدفن فيها أبو الحسن حياً ، فلم يمكن له فى هذا المقام شىء فأصبح العسكر راحلا حتى وصل إلى سلمية ، ونزل العسكر وأبو الحسين معه لم يحدث فيه حدثاً ، وكان نزوله بالعسكر على باب الحفندة فأقام بها ثلثة أيام ، ثم قتل أبو الحسين

وخرج مشايخ الهاشميين فسلموا عليه ومعهم حسن بن معاذ وطوائف المهدى ع م وأهل بيته وقراباته ، وكان أبو محمد أخو المهدى عليلاً فتوفى ذلك اليوم الذى نزل فيه أبو مهزول لعنه الله ، فأقام فيها أياماً كثيرة ، ثم أخذ مشايخ الهاشميين فكبلهم وأخرجهم من دورهم إلى العسكر ، وخلى طوائف المهدى لم يعترض لهم . فلما رأى مشايخ القاصيين ما فعله بالهاشميين اجتمعوا إليه وقالوا : هؤلاء الهاشميين قرابة الخليفة ببغداد ، أطلق سبيلهم . ففعل ذلك ، ثم رحل بالغداة إلى حماة وإلى دار أبى الحسين ودور بنى عثمان بن حجاز ، فنهب جميع ما كان فيها للمهدى ع م ولأبى الحسين ، وكانت دار أبى الحسين خزانة المهدى ع م

ثم أتى الخبر أبا مهزول لعنة الله عليه وهو بحماة أن أبا الأغر السلمى خرج بالعسكر من بغداد يريد إليه ، فعبأ عساكره وأخرج عليا عطر بن القندسى الأحمى فتوجه العسكر الى أبى الأغر ، فوافاه على شاطىء الفرات فالتقوا هناك فانهزم أبو الأغر وأخذت فازته فاحتووا على جميع ما كان له وقتل ولد أبى الأغر ، ووجد فى فازته كتب الهاشميين الذين بسلمية كتبوها الى المعتضد يتنصرون به ويقولون له الحق إطفاء النار قبل أن تشتعل

فلما أتوا الى أبى مهزول وبشروه بهزيمة أبى الأغر ونهب ما كان له فى فازته فأخبروه بما أخذوا من الكتب فأصاب كتب الهاشميين وجمع مشايخ القاصين وأوقفهم على ما فيها وقال لهم : هؤلاء الذين شفعتم فيهم ، هذه كتبهم كتبوها الى المعتضد ليبرزوا علينا وعليكم العساكر فيقتلونا ويقتلوكم معنا

وفى ذلك كله المهدى ع م مقيم بالرملة وطيب الخاضن يختلف اليه من سلمية الى الرملة يعرفه الأخبار ، ووصلت اليه أم على الى الرملة إذ كان أبو القاسم طلبها وبكى عليها فوصلت اليه وامرأة أخرى فوصلتا جميعاً الى الرملة . وكان بالرملة ينتظر ما يكون من أخبار اللعين أبى مهزول وما يكون من فعله بعد رجوعه من دمشق ووصوله الى سلمية واتصل به ما فعل بأبى الحسين وولده ونهب ماله وإحراق داره

ولما وصلت كتب الهاشميين التى كانت مع ابن أبى الأغر على أنه يوصلها الى المعتضد قال له جميع الدعاة إذا كان الأمر على هذا وقد فعلوا ما فعلوا فشأنك بهم . فوجه فى طلبهم الخيل فأتوا بهم وهم أحمد بن محمد وابراهيم بن محمد وصالح بن محمد وفضل بن عبد الله وعباس بن عبد الله وبلهجة بن عبد الله وجماعة الهاشميين ، وكان جملة عددهم خمسة وتسعين شيخاً ، فوقفوا بين يديه وقالوا له لأى شىء وجهت فى طلبنا ، فدفع اليهم الكتب وقال أليس هذه كتبكم وخطوطكم بأيديكم كتبتم بها الى المعتضد تنتصرون به يوجه الينا بالعساكر؟ فقال أحمد بن محمد وكان لسان القوم : قد فعلنا ذلك ولكن عفوك يلحقنا . قال أبو مهزول لعنه الله لا عفا الله عنى إن

عفوت عنكم ، وأمر بهم أن يجروا بكبولهم الى باب اليهود ، وأمر رجلاً كان يهودياً أسلم على يديه من أهل تدمر أن يضرب رقابهم . ولما كان من الغد بعث خيل العسكر الى دورهم فأحرقوا النساء والصبيان والبنات والأطفال ، وكان عدد من فعل ذلك به مائة وإحدى وأربعين نفساً ، فقتلوا كلهم ، ونادى فى جميع أهل سلمية أن لا يدفن منهم أحد ولا يستر ، ومن سترهم أو غطاهم لزمه عقوبة . فبقوا كذلك حتى أكلتهم الكلاب والطير

واجتمع أهل سلمية ومشى بعضهم الى بعض فقالوا هذه الفعلة التى فعلها هذا الرجل فى الهاشميين ولم يحدث فى قصر المهدى ولا رجاله شيئاً ، فهذا إنما له قام . فجعلوا أكثر قنيتهم وأكثر ما كان لهم فى قصر المهدى ليستروا ويصونوا أموالهم

وكان مناظرة القرمطى مع الهاشميين قبل قتلهم أن قال لهم : إنكم السبب على خروج ابن البصرى من هذه المدينة وأخليتم قصره منه وتركتم أولاده وأولاد أخيه يتامى منه . فلما سمع أهل سلمية كلامه معهم أيقنوا أنه لا يفعل فى أهل بيت المهدى إلا خيراً واطمئنوا وأخفوا أموالهم وأمتعتهم فى القصر ، فعند ذلك بعث الى المهدى كتاباً سراً يقول له إنى قتلت أعداءك الذين عملوا على خروجك ودفع ابن عمك وولده الى العراق فى الأول ، فاقدم ولا تتأخر

وكان ذلك مكيدة منه ليطمئن المهدى اليه حتى يرجع ، فلما قرأ المهدى ع م الكتاب كتب اليه قد أحسنت فيما عملته ، ولو لم تفعل هذا ما كنت من شيعتنا وأوليائنا ، وأنا قادم على أثر كتابى هذا إن شاء الله . فلما قرأ الفاسق كتابه فرح به وأطمعه فيه ، وأبى الله أن يتم للفاسق أمله وأن لا يبلغ المهدى ع م ما هو أمله

وقرأ أبو مهزول اللعين كتاب الامام على جميع الدعاة وقال لهم إن صاحبكم قادم الى بلده وقصوره ونعمه التى أخرجه منها هؤلاء الفسقة ، ففرح الدعاة وسرهم ذلك . وأقام الفاسق منتظراً لقدوم المهدى ع م أربعة أشهر من أول سنة إحدى وتسعين ومائتين ، وهو منتظر لقدومه حتى وصل اليه الخبر أن محمد بن سليمان قد خرج من

بغداد قادماً اليه ، فأمر تلك الساعة بخروج العسكر فيه ثمانية آلاف فارس وستة عشر ألف راجل ، وقدم عليه عطر بن الكرش وقرميز بن السهم من بنى الأحمر ، فالتقوا عسكر محمد بن سليمان بموضع يعرف بقرية السيل ، وبقى الفاسق مقيما بسلمية . وكان الرجال الذين أخرجهم فى العسكر محبين للمهدى ع م وكانوا من دعوة أبى الحسين ودهمهم خروجهم ، فبقى مع جماعة منهم لم يخرجوا فى العسكر

وقال لأولئك الدعاة الذين بقوا معه إنى أحببت أدخل الحمام بمدينة سلمية ، ولم يكن دخل المدينة إلا ذلك اليوم وإنما كان نازلاً بظاهرها ، وكان ذلك حيلة منه لعنه الله لما مضى عنه أولئك المحبون ، وأيس أن المهدى لا يصل وخاف أن يفوته ما يريده ، وحذر من محمد بن سليمان أن يخرجه من البلد ولم يخرج أهل بيت المهدى ع م ومن فى قصره . فأمر له أن يطيب له الحمام فدخل على المدينة على بغلة مزورة من باب الشرق ومعه نحو ألف فارس ، وكان طريق الحمام على باب المهدى ع م ، فدخل الحمام وخرج وأرى أنه خارج الى العسكر حتى جاز ووقف على باب القصر . وكانت جارية المهدى ع م معها ولد يقال له محمد ، فهربت مع داية هذا الصبى لما أحست أن الفاسق دخل من باب القصر الكبير خرجت من الخوخة بولدها ، وكانت هذه الجارية يقال لها لعب قديمة بالقصر لأنها كانت للشيخ محمد بن أحمد ، ثم صارت للمهدى ع م من بعده . فهربت فرآها محمد بن عزيزة وكان عارفاً بها ، فقال للذى كان معه هذه جارية الشيخ هاربة خائفة ، فتبعها ومعه خمسة نفر . فقال لها أين تريدين يا لعب ، فقالت له يا محمد إنا ربيناك أنت وأباك ودخلت علينا ، وهذا الرجل قد دخل قصرنا وليس نعلم ما يريد بنا ، فاسترنا فانه لم يعرف بى أحد غيرك . فقال هاتى جميع ما معك من الحلى وامضى لشغلك ، فأعطته جميع ما معها من الحلى ومضت حتى دخلت دار رجل من التجار يعرف بابن أبى مصحف فقالت له يا محمد استرنى ، فقال لها ادخلى إن كان لم يرك أحد ، وعرفته أن الفاسق قد دخل القصر . وكان قد تبعها أحد الخمسة فعاد الى أصحابه فخبرهم الموضع ، فلما دخل اللعين القصر نصب له كرسى

جديد فى فسقيته ، فقال الدعاة الذين كانوا فى عسكر الفاسق لأبى محمد الداعى : أنت مدل على هذا الرجل فاعرف ما يريد بهذا القصر ، وعرفه أن صاحب هذا القصر له فى رقابنا بيعة وأبو الحسين دعانا لهذا القصر . ودخل اليه أبو محمد فسلم عليه فقال له : يا هذا الرجل أنا رسول الجماعة اليك إنهم يقولون لك إن صاحب هذا القصر له فى رقابنا بيعة فلا تحدث فيه حدثاً ولا تؤذهم بشىء . فقال له الفاسق لا يا أبا محمد لا نحدث فيه حدثاً ، فاخرج وامض الى العسكر وأنا خارج خلفكم

فخرج أبو محمد فعند خروجه أمر الصقالبة بطلب لعب لأنها أقدم من فى القصر وأعلم بمخابئه وأسبابه ، فداروا فلم يجدوا . ووقعت الصيحة لعب لعب ، فقال لهم محمد ابن عزيزة أنا أعرف موضعها وأنا أجىء بها ، فأدخلوه الى القرمطى فقال له امض وجىء بها الساعة . فمشى ابن عزيزة الى دار ابن أبى مصحف ، فدق الباب وقال أخرجى فانا قد أخذنا بك ، وأخرجها صاحب الدار خوفاً على نفسه فأخذها محمد ابن عزيزة مع ولدها ودايته حتى أوصلها الى القرمطى . فسلم عليها سلام مودة ورحب بها وسألها عن مولاها فقال كيف غبت عنا ونحن لا نستغنى عنك ، وما بلغك عن مولاك الهارب منا . فقالت له هو قادم عن قريب إن شاء الله ولا يتأخر أكثر من هذا . ثم قال لها لما فرغ من كلامه معها : وأين مال أحمد وأين مال محمد وأين مال حسين وأين مال هذا القصر وأين مال مولاك الهارب منا ، وأقبل يتجنى عليها قليلاً قليلاً . فقالت له ما أعرف أين أموالهم وأنا محدثة فى هذا القصر ، ثم قالت له كم تطيل الخطاب وتجنى علينا ، إنما دخلت لتقتلنا وتلحقنا بالهاشميين وتقتل الصبيان والله بيننا وبينك ، ثم قالت له يا عدو الله يا لعين نسيت فضل مولاى عليك وعلى أبيك من قبلك وهجمت علينا وروعت أولادنا كفراً بما أنعم الله عليك ونفاقاً على أوليائه . وأسمعته ما يكره لما علمت أنه يريد قتلهم لعنه الله ، ثم قالت يا عدو الله وعدو أوليائه إن عزمت على قتلنا قتلك الله واعنك ولا بد من ذلك ، فلا تدعنا كما تركت الهاشميين مكشوفين ، فليس نحن مثلهم واسترنا ولا تكشفنا . فقال لها إن

أنا قتلتك أين تريدين أدعك ، قالت استرنا فى هذا الصهريج ، وكان قدامه صهريج ، فأمر الصقالبة أن يدخلوا اليه ابن النداف السياف التدمرى فدخل اليه وسيفه مجرد فى يده ، فقال أضرب عنق هذه وارمها فى هذا . فرميت فى ذلك الصهريج ، وقتل ولدها ومن كان معها . وفرق الصقالبة فأتوا اليه بجميع من فى ذلك القصر من صغير وكبير من الرجال والنساء ، فقتلهم كلهم ورمى بهم فى ذلك الصهريج ، وكانوا ثمانى وثمانين نفساً . فلما أتى عليهم قدموا اليه بغلته فركب ، ووكل بالقصر من يحفظه ويحوط ما فيه

ومضى الى الأخبية فأقام بها سبعة أيام ، فنى اليوم الثامن جاءه عسكره منهزماً هزمه محمد بن سليمان وقتل جميع من فى عسكره من الرجالة وأكثر الخيل . فقيل له قد قتل عسكرك وجاءنا ما لا قوام لنا به ، فارحل معنا ولا تقم ، فان محمد بن سليمان يأخذك ، فقال لهم اقعدوا ، فقالوا له لك فى رقابنا ذمة وقد عرفناك فان كنت ترحل معنا فارحل وإلا فاقعد وحدك . فلما رأى الجد منهم رحل معهم ولم يرده راد عن ساقية تدمر ، ونزلوا ورحل من تدمر الى الورق

فبعد هزيمته لستة أيام وافى محمد بن سليمان بعسكره الى مدينة سلمية فقال لهم أين القرمطى ، فقالوا قد رفع ، فقال قد أمرنى المعتضد إذا انهزم القرمطى أن أضع السيف فى الحضر والبدو ، فقالوا اتق الله قتلنا القرمطى وتقتلنا أنت أيضاً ؟ فقال لهم ما الدليل على هذا ، قالوا له تدخل الينا من تثق به لنوقفه على قتلانا . فلما سمع ذلك منهم أشفق عليهم فقال أغلقوا أبوابكم وحصنوا أنفسكم فان العسكر مقبل عليكم وأخاف أن ينهبكم ، وأنا أدخل إليكم من ينظر قتلاكم إن كان حقاً ما قلتم . فأدخل إليهم محمد بن الديرجى وكان شيخاً ثقة فأوقفوه على القتلى ، فنظر الى الأطفال والنساء فقال قتل الله من فعل هذا . وسأل محمد بن سليمان أين توجه القرمطى ، فقالوا له الى ناحية تدمر ، فوجه فى طلبه ألف فارس ، فقالوا إنه دخل الخضراء فافترق عسكره عنه ونهبوا جميع ما معه ، وقال له مشائخ القاصيين أنت مشوماً ، فهرب على دابته ومعه مال ودخل فى سواد العراق على أنه يدخل موضعاً لا يصاب فيه

فكتب محمد بن سليمان الى المعتضد أن القرمطى قد انهزم عسكره وقتل رجاله وهرب من كان معه وتفرقوا عنه وبقى وحده هارباً ، فمر بأمرك ، فكتب إليه يأمره بالرجوع إلى بغداد . فرجع بعد ذلك . وكان بعده بأربعة أشهر أخذ اللعين القرمطى أبو مهزول على شاطىء الفرات فى موضع يقال له قرقيسيا ، وأخذ معه غلامان ، فرفع الى المعتضد الى بغداد

واتصل بالمهدى ما فعل بالقصر وقتل جميع من كان فيه ، ثم إنه اتصل به أن القرمطى وصل إلى المعتضد ، فدخل من الرملة إلى مصر فأقام مدة . ولما رجع القرمطى إلى بغداد شهر ونودى عليه ونصبت الدكة للمعتضد وفرش له البرمية حتى يشرف على قتله ، وهو يضرب بالسوط فقد يقولون من أنت وأيش أنت وأيش أصلك ولمن كنت تدعوا . فقال لهم ما أنا من أهل الرياسة ولا من أهل القرامطة ، إنما أمرنى بالخروج رجل وهو فلان بن فلان من مدينة سلمية يعنى المهدى ع م ، وهو من صفته كذا وكذا بصفته وحليته ، وكتبت صفته على ما وصف الملعون ، ثم مات لعنه الله بالعذاب وأحرق بالنار

وفرق حينئذ المعتضد البريد فى جميع الآفاق وأمر العمال أن يطلبوا هذه الصفة فلم يجدوه . وكان قد خرج مع تجار بغداد ومع أبى العباس أخى أبى عبد الله إلى طرابلس الغرب ، فقطع عليهم الطريق بالطاحونة ، وضرب أبو العباس أخو أبى عبد الله بسيف على وجهه . فوصلوا إلى طرابلس على ملحق البريد وهو فيها ، فلما وصل الكتاب داروا على الصفة ودخل التجار الذين قدموا من مصر ، ثم دخلوا عليه الدار التى كان بها ، فلما رأوه قالوا هذه الصفة صفتك وأنت المطلوب لا شك ، ولكنا نخليك عن العقلة ، فارحل عن بلدنا ولا تقم فيه . وكان أبو القاسم ابن حسان بها ، فرحل معه حتى وصل إلى قسطيلية ودخل إلى سجلماسة فأقام بها ثلاثة أشهر حتى لحقته الحرم مع يوسف القهرمان وطيب الخاضن ، ومع ذلك كتب أبى عبد الله تترى يطلبه حيث ما نزل ، فكتب إليه أن أقدم فقد استقامت لك العساكر . فتأخر حتى قدم إليه أبو عبد الله سجلماسة ، وخرج

المهدى ع م وولده أبو القاسم محمد الامام ع م وجعفر الحاجب وجميع من كان معه ، وكان من أمره ما هو مدون معروف . والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله الطاهرين

سيرة الحاجب جعفر بن على وخروج المهدى

صلوات الله عليه وآله الطاهرين

من سلمية ووصوله إلى سجلماسة وخروجه منها إلى رقاده

رواية محمد بن محمد اليمانى رحمة الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وهو رب العرش العظيم ، أسأل الله التوفيق لما يرضيه ويرضى وليه ومولانا وسيدنا الامام العزيز بالله أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى آبائه الطاهرين الأئمة الأوصياء وعلى أبنائه البررة لأصفياء وأن يجمع أمة جده صلى الله عليه وعلى آله على طاعته ويجمل الدين والدنيا بدوام دولته ويمد فى بقائه ويدفع المحذور عن حوبائه بمنه وجوده إنه ولى ذلك خير مرغوب إليه فيه إن شاء الله ، وهو يرغب فيما تقدم به إلى مملوكه من نشو أيام آبائه لأئمة الطاهرين قدس الله أرواحهم وصلى عليهم أجمعين ويسأله صلى الله عليه أن يتلافى تقصيره برحمته ويتغمد زلاته بمغفرته ويوسعه من جملة ما هو أهله وخليق به إذ كان هو صلى الله عليه وعلى آبائه وأبنائه أعلم بما أمر به عبده ومملوكه وأحفظ به وأهدى إليه منه

قال محمد بن محمد اليمانى مملوك مولانا عليه السلام : سمعت عبد موالينا قدس الله أرواحهم وصلى عليهم أجمعين جعفر بن على الحاجب يقول كان المهدى بالله ع م أكبر

سناً منى بشهور يسيرة وكنت قد رضعت معه عليه السلام وسمّنى الامام ع م بخدمته ، فربيت معه ع م أخدمه فأدبنى أحسن أدب ، وكان الامام ع م لا ينكر عليه ما يرى منه تقويمى وتأديبى حتى أخرجنى كما يجب ، وكنت لا أحوجه أن يأمرنى بشىء وكان إذا نظر إلى عرفت الذى فى نفسه فأتيت بما يحب كما يحب

قال وكان يعاشر قوماً من أهل سلمية هاشميين من ولد عبد الله بن العباس بن عبد المطلب بن هاشم وكان يظهر لهم أنه عباسى . قال وكانت الأموال والذخائر تحمل من كل بلد من قبل الدعاة إليه إلى سلمية ، قال وكان الامام قد حفر سرداباً فى الأرض من الصحراء إلى جوف داره بسلمية طوله اثنا عشر ميلا ، وكانت الأموال والذخائر تحمل على الجمال فيفتح لها باب السرداب فى الليل ، وتنزل فيه بأحمالها عليها حتى تحط فى داخل الدار ، وتخرج فى الليل ويغمى على باب السرداب بالتراب فلا يدرى به أحد . قال وكانت الأموال عظيمة حتى يقال انه ما كسب المهدى قدس الله روحه بعد أن فتح الله له إلا نحواً مما خلف بسلمية

قال وكان كل عامل يلى بسلمية يلاطفه المهدى ع م ويهدى إليه ويبالغ فى الاحسان إليه ، فيصير كل من يلى البلد شبيهاً بالعبد له لجزيل ما يوليه ، قال وكانت له عليه السلام مائدة يحضرها أولئك الهاشميون وغيرهم ، فاذا رفعت من بين يديه وضعت بين يدى أم على القهرمانة زوج أبى يعقوب القهرمان النصرانى جد أبى أيوب صاحب المطبخ ، وهما جميعاً مملوكان للمهدى بالله ع م ، وتوفيت هذه القهرمانة بالمهدية بعد أن أسلمت وهى على حالها فى خدمة المهدى ع م . قال جعفر وكانت تعزل من المائدة كل ما أثر فيه من الخبز وتدفعه إلى قوم موكلين بتسمين الحيوان لمائدة المهدى بالله ، وتفرق باقى الخبز والطعام على الغلمان وتتصدق بما فضل عنهم

قال جعفر ثم زوج الامام ع م قبل وفاته المهدى ع م بابنة عمه أم القائم ع م ، قال جعفر فأذكر أن المهدى ع م تقدم إلى بأن لا أبرح فى ليلة زفافها عليه من باب المجلس ، قال فلزمت النساء حولى إلى أن فتح المهدى ع م الباب ورمى إلى بالسبنية ،

قال فنشرتها على رأسى ورقصت بها والنساء حولى يلعبن ويكبرن ، قال وكثيراً ما كان يذكر ذلك معى المهدى بالله والقائم بأمر الله والمنصور بالله والمعز لدين الله صلى الله عليهم

قال وما زالت الأحوال مستقيمة ورسل الدعاة عندنا فى كل وقت يأتون من كل بلد بالأموال والهدايا والأعمال من أعمال المؤمنين وأخماسهم وبما يتقربون به . قال وكان الامام عليه السلام قد نص على المهدى ع م وقلده العهد قبل أن يزوجه بابنة عمه ، وكتب بالنص عليه وأخذ العهد له إلى سائر الدعاة فى سائر الجزائر . قال جعفر وتوفى الامام ع م بعد ذلك بمدة يسيرة

قال وولى سلمية غلام تركى من بغداد فأحسن إليه المهدى ع م حسب ما كان يحسن إلى كل من يلى البلد ، وتابع الاحسان إليه حتى استراب به التركى لجزيل ما كان يوليه ويسدى إليه ، وكان خبيثاً فسأل قوماً من أهل البلد عن سبب إفراطه فى الاحسان وهو لا يسأله فى حاجة ولا يرغب إليه فى شىء ، فقال له بعض من كان يحسد المهدى ع م هذا فعله فى كل من يلى هذا البلد حتى يردهم له خولاً وعبيداً لأنه يرى له بأس عظيم ويقال انه يملك المشرق والمغرب وله فى كل بلد داع وأمواله أكثر من أموال الخليفة

فلما سمع التركى هذه المقالة أدركه الطمع وأخذ فى سؤال الحوائج عن المهدى ع م بما يمكن وما لا يمكن مما يجاوز مقداره ، فاذا قضيت له سأل فى غيرها حتى إنه لربما يسأل فى اليوم الواحد العشر الحاجات وأكثر فعل مغتنم . فلما علم المهدى بالله ع م مراده كتب إلى الدعاة ببغداد بالبذل على عزله عن البلد ، ففعل الدعاة ما أمروا به وعزل التركى لعنه الله عن البلد فانحدر إلى بغداد وقد علم من أين أتى ، فوقع إلى الخليفة ببغداد ذلك الوقت بما قيل له فى المهدى ع م وسأل فى أن يرد فى القبض عليه

قال جعفر وكان قد خرج فى ذلك الوقت رجل خارجى يزعم أنه قرمطى ، فلم يشك الخليفة أنه لنا يدعو ومن قبلنا خرج لأنه سار يريد سلمية . فبادر الخليفة بالتركى

وقال له إن سبقك القرمطى إلى سلمية قطعت رأسك ، فاجهد أن تسبقه وتقبض على الرجل وتنحدر به إلى بغداد فى البحر ، فانه إن سبقك القرمطى شد ظهره واستفحل أمره . فكتب الدعاة إلى المهدى بالله صلوات الله عليه من بغداد على أجنحة الطيور ومع الفيوج بما جرى ، وسبقت كتب الدعاة إلى سلمية قبل التركى . قال جعفر ولم يكن والله بيننا وبين القرمطى عقد ولا لنا فى عنقه عهد ولا نعرفه ولا يعرفنا . قال وقرب القرمطى والتركى جميعاً من البلد

فتقدم المهدى ع م إلى فيروز — هذا داعى الدعاة وأجل الناس عند الامام وأعظمهم منزلة والدعاة كلهم أولاده ومن تحت يده وهو باب الأبواب إلى الأئمة — وتقدم المهدى إليه وإلى طيب — كان اسم طيب يومئذ بركان وكان المهدى ع م اشتراه لتربية القائم ع م — وإلى محمد بن أحمد بن زكريا أخى عبد الله الشيعى الداعى ببلد كتامة ، وإلى أبى يعقوب القهرمان ، وإلى محمد بن عزيزة ، ومحمد هذا هو ابن خالة جعفر الحاجب وكان أيضاً خادماً للأئمة صلوات الله عليهم ، وأمرنا بالأخذ فى أهبة السفر والخروج معه ، وأظهر لنا أنه يريد إلى اليمن . ووكل بالحرم وهن أم المهدى وابنتاه وابنتا أخيه وأم حبيب زوجة القائم ع م وأم على القهرمانة زوج أبى يعقوب أبا أحمد صعلوكا ثم سماه المهدى جعفراً وكناه بأبى أحمد . وهو أيضاً ابن خالة جعفر الحاجب وكان يسميه أخى ولذلك يدعو كل واحد منهما صاحبه بالاخوة ، وكان له المحل الجليل من المهدى والقائم عليهما السلام ، ومات فى أيام المهدى ع م بعد أن أخرجه المهدى إلى بلد الروم ففتح مدينة عظيمة فى بلد الروم تعرف بوارى وغنم غنائم عظيمة منها — وكان موسى طبيب المنصور بالله والمعز لدين الله والعزيز بالله صلوات الله عليهم من جلة وادى هذه المدينة — وأبلى مع القائم ع م فى المشرق والمغرب بلاء حسناً وكان فيه شجاعة وشطارة . وسمعت جعفر بن على الحاجب يقول : قتل أخى أبو أحمد الحاجب المعروف قبل ذلك بصعلوك ثلثة رجال ونحن بسلمية فى ثلث سنين ، فودى المهدى دياتهم ثلثة آلاف دينار . فوكله المهدى ع م بالحرم هو وأبا جعفر الجزرى ، وكان للجزرى

أيضاً محل جليل عند المهدى ع م لأنه كان من كبار الدعاة ، توفى برقادة فى مدينة كانت دار مملكة بنى الأغلب بعد أن فتح الله لمولانا المهدى ع م

قال جعفر الحاجب فسرنا مع المهدى ع م لا نشك أن إلى اليمن سيرنا ، وخرج أخو جعفر صعاوك وأبو جعفر الجزرى بالحرم قبل دخول القرمطى البلد فى الوقت الذى حده له المهدى . قال وسرنا نحن نحث حثاً عظيماً مع المهدى ع م حتى وصلنا إلى دمشق ، ودخل القرمطى بعدنا سلمية قبل وصول التركى إليها فنهبها وقتل أكثر أهلها ونهب دورنا وقتل كل من وقعت عينه عليه من قرابة موالينا وقرابتنا ، ولم يدع قبيحاً إلا عمله مع أهل سلمية ، واشتغل به صاحب بغداد ولم يغفلَ عن طلبنا . قال ثم خرجنا من دمشق ، فأذكر أنى ذلك اليوم مع المهدى ع م وقد خلف طيباً وأبا يعقوب القهرمان يحملان الرحل مع الغلمان على الدواب ، والقائم ع م معهم وهو يومئذ صبى إذ رأى رجلاً معه جروة سلوقية بيضاء فقال لطيب لا بد أن تشترى هذه الجروة ، فامتنع عليه من شراءها خوفاً من المهدى ع م ، وحلف القائم ع م أن لا يبرح إلا بها ، وطال انتظار المهدى ع م فقال لى ارجع واعرف ما أبطأهم . قال جعفر فرجعت فوجدت القائم ع م يبكى فقلت ما لك يا مولاى تبكى ، قال تقدمت إلى طيب يشترى هذه الجروة فامتنع على من شراءها ، وقال لى طيب ما منعنى من شرائها إلا الخوف من المهدى ع م يقول من أمرك أن تفعل شيئاً من غير أمرى ، فقلت له أنا أشتريها لك يا مولاى ولا تبك ودموع مولانا تعمل بى ما لا أحب ، قال فجهدنا بصاحبها فى أن يقاربنا فى ثمنها ، فخلف لما رأى من شهوة الأمير فيها ما رأى بأن لا ينقصها من خمسة دنانير شيئاً ، وطال كلامنا معه . فرد إلينا المهدى ع م فيروز فعرفناه فرجع إلى مولانا ع م فعرفه فقال ارجع إليهم وقل لهم يعطون الرجل ما طلب وخذوها ، فاليوم يرد الرسول إلى دمشق فى طلبنا . قال فاشتريناها وسرنا ذلك اليوم واليوم الثانى ، وفى اليوم الثالث وصلنا إلى طبرية فوجدنا الداعى بها الذى كان لنا بها على ظهر الطريق قائماً ينتظرنا ، فلما رأى المهدى ع م قال له يا مولانا إن كتاب الداعى المقيم بدمشق وصل

إليه على جناح الطير يعرفه فيه أن الرسول ورد من بغداد على عامل دمشق فى طلبنا فى اليوم الذى خرجنا فيه ، ويسألنا أن لا ننزل بطبرية لكيلا يدركنا

قال فسرنا ولم ننزل بها حتى وصلنا إلى الرملة فنزلنا بها عند عاملها ، وكان مأخوذاً عليه ، فلم يدر من السرور برؤية مولانا المهدى ع م كيف يخدمه ، ورفع المهدى فوق رأسه وقبل يديه ورجليه . قال فأذكر قيامى على رأس المهدى أنا وطيب وأبو يعقوب على المائدة والعامل مع المهدى ع م والقائم ع م وفيروز يتغدون إذ ورد النجاب الذى ورد إلى دمشق من بغداد بكتاب القبض علينا وبصفة المهدى واسمه . قال فقرأه العامل ودفعه إلى المهدى ع م فلما وقف على ما فيه انكب العامل على رجلى المهدى ع م يقبلهما ويبكى ، فقال له المهدى ع م طب نفساً وقر عيناً ، فوالذى نفسى بيده لا وصلوا إلى أبداً ولنملكن أنا وولدى نواصى ولد العباس ولتدوسن خيولى بطونهم ، فلا تخش على شيئاً مما ترى . فكتب عامل الرملة إلى عامل دمشق جواب كتابه بأنه ما رأى هذا الرجل ولا هذه الصفة ولا علم بجوازه إن كان قد جاز ، وإن لم يكن جاز فنحن نترصده على كل طريق إن شاء الله . قال جعفر فجدد المهدى ع م البيعة على عامل الرملة وأقمنا عنده يومنا ذلك وليلتنا . قال فسقطت فى تلك الليلة نجوم فخرج المهدى والقائم صلوات الله عليهما والعامل والجماعة إلى سطح دار العامل ينظرون إليها ، وقد انقلبت المدينة بصراخ الناس والابتهال الى الله عز وجل ، قال وأحسبه كان سقوطها تلك الليلة فى سنة تسع وثمانين ومائتين ، وأظنه قال فى شهر رجب . قال فرأيت المهدى ع م قد شد يده على يد العامل وقال هذه النجوم إحدى دلائلى ومن بعض علاماتى

قال ثم دعا المهدى ع م محمد بن عزيزة المتقدم ذكره وقال نحن نسير بالغداة على بركة الله وعونه ، فارجع أنت إلى سلمية واجمع لك من قدرت عليه من الغوغاء والعوام وخذ بيدك فأساً وآفرق عليهم ما استطعت من الفؤوس وسبنا بكل ما تقدر عليه ، وانسب إلينا كل قبيح واحمل العامة على هدم دورنا ، فاذا صح لك ذلك فاعمل على أن تقلب العلو على البركة التى تحته حتى لا يتبين لها أثر ولا يعرف لها خبر ، فاذا

فرغت من ذلك فاخرج بهم إلى النخلة التى على باب المدينة ، فاقطعها وأظهر لهم أن تحتها كانت تعقد العقود ليتم لك قطعها ، فاذا فرغت من ذلك كله فأقم حتى يرد عليك أمرى بالقدوم على فى الوقت الذى يصلح فيه قدومك إن شاء الله

قال جعفر والسبب فى ذلك أن الامام ع م كان قد حفر بركة ورصها وأتقنها وملأها أموالاً ثم رص فوقها وبنى عليها بركة أخرى على قدرها وأجرى إليها الماء فكان لا يبرح الماء منها شتاء ولا صيفاً ، وكان أكثر جلوسه عليها . قال وسبب قطع النخلة أن أموالاً أتت الامام ع م فى الليلة حسب ما كان يرد عليه ، فغلط من قدم بها بباب السرداب فلم يذكره حتى قرب من باب المدينة ، فلما خشى أن يفضحه الصبح دفن الأموال التى قدم بها تحت النخلة التى بقرب باب المدينة ، أو من سور المدينة ، الشك منى

قال وسرنا من الرملة الى مصر فاستقبلنا أبو على الداعى وكان مقيما يدعو بها وأكثر دعاة الامام من قبله ، وكان فيروز الذى دعاه ورباه وزوجه ابنته أم أبى الحسين ولده ، فتقدم اليه المهدى ع م قبل دخولنا مصر بأن لا ينزله عنده ولا عند من يشار اليه بشئ من أمرنا وأن ينزله عند من يثق به ، فأنزله عند ابن عياش . قال فما أقمنا إلا يسيراً حتى ورد الرسول الى مصر فى طلبنا ، قال فوجه صاحب مصر فى ذلك الوقت الى ابن عياش فأعلمه بالرسول واقرأ عليه الكتاب ، فقال له ابن عياش أما الرجل النازل على فوالله لا وصل اليه شئ إلا ما يصل إلى لأنه رجل هاشمى شريف تاجر من وجوه التجار معروف بالفضل والعلم واليسار ، والذى أتى الرسول فى طلبه قد أعطيت خبره أنه توجه الى اليمن قبل ورود هذا الرسول بمدة طويلة . قال جعفر فقال العامل لابن عياش نحن نقضى حقك فى هذا الرجل وحقه ولكن لا بد لنا أن نبدى عذراً بالقبض على بعض غلمانه ونقرره خوفاً من أصحاب الأخبار ، والأمر يجرى له ولك على ما تحب ويحب إن شاء الله . قال جعفر وكنت ذلك الرجل المقبوض عليه وقدمت الى التقرير وعلقت وضربت أسواطاً يسيرة ضرباً خفيفاً لم يكن على منه بأس

وكان المهدى بالله ع م قد تقدم إلى قبل القبض وقال لا توجعك نفسك إذا دفعتك الى العامل دون أصحابك ، فانى أريد أن أردك الى سلمية لتستخرج القمقمين اللذين أمرتك بدفنهما ، فليس معى من الغلمان من يعلم بهما سواك ، وإذا وقفت للتقرير فقل أنا رجل حر خدمت هذا الرجل بأجرة معلومة فعلى ما تقررونى ، ولم أخدمه إلا من قريب ، وأنا أرد عليه باقى أجرته وأرجع عنه الى بلدى . قال ففعلت ما أمرنى به وخلى العامل سبيلى فدخلت على المهدى ع م بالليل ، فقال لى بكر فى الغداة ولا تلو على شىء حتى تصل الى سلمية وتستخرج المال وتشترى منه أحمال قطن وتجعله فى بعضها وتسرع جهدك ، واحذر أن تظهر لأحد بسلمية إلا لمحمد بن عزيزة وابنه منصور المعروف بأبى الليث وحسن ابن أختك ، وأنا أنتظرك باطرابلس المغرب ولا أبرح منها حتى أراك إن شاء الله

قال جعفر ولم نكن نشك أنا نريد الى اليمن ، فلم يظهر سيره الى المغرب إلا تلك الليلة ، قال جعفر فاشتد ذلك على كل من كان معه وشق علينا ذكر المغرب ، قال وكان أشدنا تغيراً لذكر المغرب فيروز ، قال فبكرت كما أمرنى الى سلمية . قال وكانت أول محنتى التى امتحنت بها بمصر وإن كانت لا تجرى فيما جرى على بسجلماسة

قال ولما صح عند فيروز خروج المهدى ع م الى المغرب تغيرت نيته وعزم على النفاق ، وكان قد زوج ابنته كما ذكرنا أولاً بأبى على الداعى بمصر ، ومحمد أبو الحسين ابن أبى على الداعى ولده ، وقد بلغ محمد أبو الحسين هذا مع الأئمة المهدى بالله والقائم بأمر الله والمنصور بالله والمعز لدين الله صلوات الله عليهم المحل الجليل العظيم ، وكان داعى الدعاة . وكان قد سأل أبو على الداعى بمصر المهدى ع م المسير معه الى المغرب ورغب فى أن لا يفارقه فلم يجبه الى سؤاله وأمره بالمقام بمصر الى الوقت الذى يصلح قدومه فيه ، فشق ذلك عليه واغتم غماً شديداً

وخرج المهدى ع م من مصر وخالفه فيروز قبل خروجه من مصر ومضى الى اليمن . قال جعفر فكان المهدى ع م يقول بعد هروب فيروز إنى لأعجب من

رجلين مؤمنين أحدهما تغمه فرقتنا والآخر تغمه صحبتنا . قال ووصل فيروز الى داعى اليمن وهو رجل من الكوفة وكان السبب فى اتصاله بالامام فيروز ، وهو أبو القاسم الحسن بن فرح المعروف بمنصور اليمن من بيت تشيع ، فلما وصل فيروز إليه لقيه بالتبجيل والتعظيم لما كان يعلم من محله عند الامام عليه السلام ، وخرج له من مسكنه وأنزله فكان يقف على رأسه حتى يأذن له بالجلوس ، فأظهر له أن الامام إنما بعث به مشرفاً عليه إلى أن يقدم من المغرب بالعساكر الى مصر ويكتب إليه ليستقبله بعساكر أهل اليمن ، فقدر أبو القاسم أنه صدقه . وعلم فيروز ما عمل وأن المهدى ع م لا بد أن يكتب الى الداعى يعرفه نفاق فيروز ويأمره بما يشاء ، فاصطفى لنفسه وصيفاً من غلمان أبى القاسم فأحسن إليه فوق ما كان يحسن إليه مولاه حتى صار آثر عنده من مولاه ، وقال له لا تكتم عنى ما يحدث على مولاك فى كل وقت ، ولا ما يتحدث به ويدبره فى الليل والنهار . قال وكان ذلك الوصيف لا يكتم عنه شيئاً إلى أن ورد كتاب المهدى ع م مقروناً بكتاب الداعى أبى على بمصر صهر فيروز زوج ابنته يعرفان أبا القاسم كيف جرت قصة فيروز ويأمره المهدى بقتله . فلما ورد الكتاب عرف ذلك الوصيف فيروز بورود ما ورد من ذلك . فهرب لوقته وطلبه الداعى أبو القاسم فلم يدر أى الجهات سلك ، ولم يزل يبحث عنه الى أن بلغه أنه وصل الى على بن الفضل الجيشانى وأنه أفتنه وأفسده . فلما علم أبو القاسم الداعى بموضعه وأنه فتن على بن الفضل وأهل بلده وشعوذ لهم ودعاه وأهل بلده الى نفسه خرج إليهما أبو القاسم وحاربهما مدة طويلة الى أن ظفر بهما وقتلهما

قال جعفر ثم جرى على الامام ع م فى طريقه مع القافلة عند خروجه من مصر وعند وصوله الى الطاحونة من البربر من أخذ بعض رحله بعد أن نهبت القافلة وكتب كانت للمهدى ع م فيها علوم كثيرة ، فكان أسفه عليها أشد من أسفه على غيرها مما ضاع له ، إلى أن جمعها الله عز وجل وقت خروج القائم الى مصر فى السفرة

الأولى . قال جعفر فلما وصل المهدى ع م الى طرابلس فرق كل من كان معه ما خلا طيب والقهرمان ، وأنفذ محمد بن أحمد أخا أبى عبد الله الداعى ببلد كتامة الى القيروان مع من كان معنا من الكتاميين الذين كانوا ينفذون إلينا الى سلمية ليصل معهم الى أخيه ببلدة كتامة ويعرفه قرب المهدى ع م منه ، فوصل أبو العباس محمد بن أحمد هذا الى القيروان

قال جعفر وكان قصد المهدى ع م الى ابى عبد الله ببلد كتامة . قال فلما وصل أبو العباس الى القيروان بلغه أن الكتب وصلت الى زيادة الله صاحب المغرب بطلب المهدى ع م وصفته وأنه أفلت منهم بمصر وأنه أمر بالسؤال عن المهدى ، فأخبره بعض من كان فى القافلة أنه تخلف باطرابلس وأن أبا العباس محمد بن احمد من أصحابه ، فرام التستر فلم يمكنه ولم يجد أحداً يعرفه فيثق به ويطمئن اليه ، فقبض عليه زيادة الله وقرره فأنكر وقال إنما أنا رجل تاجر ، فحبس واتصل حبسه بالمهدى ع م

قال جعفر واتفقت للمهدى ع م قافلة بعد وصولى اليه بالمال الذى وجهنى فى طلبه يريد سجلماسة على طريق قسطيلية ، فحمد الله على سلامتى وعلى ما اتفق له منها ، ورحل عنا وأخذنا على نفوسه الى سماطة من قسطيلية ، فنزلنا بمدينة يقال لها توزر وأقمنا بها أياماً الى أن عيدنا بها وخرجنا منها فى يوم العيد الى سجلماسة . قال فأذكر أن المهدى ع م قال لى يوماً ونحن مقيمون بها أخرج فاطلب لى خروفاً صغيراً سميناً فان وجدته فاشتره واشوه وجىء به . قال فخرجت أطلبه فقال لى رجل من أهل البلد عندى حاجتك فسر معى الى منزلى ، فسرت معه فأدخلنى الى بيت فيه كلب كثير الشعر فى عنقه سلسلة عظيمة وقد احمرت عيناه ، فقال لى اليوم شهرين أطعمه التمر وهو فى سلسلته لا يتحرك وقد ضاق به جلده من الشحم ، قال فاذا القوم يأكلون الكلاب ويسمونها بأسماء الخرفان . قال ووثب إلى الكلب من السلسلة وهو كالأسد وثبة فلم أشك أنه قطعها وخرق بطن جوفى فوليت هارباً منه وأنا لا أصدق بالنجاة منه الى خارج الدار وصاحب الدار يدعونى من خلفى وأنا لا ألوى عليه ، ولا أطمع

فى النجاة الى أن دخلت على المهدى ع م وقد طار عقلى ويدى على فؤادى . فلما رآنى مذعوراً قد امتقع لونى قال وما وراءك ، قلت له يامولاى على هذا البلد وأهله لعنة الله ، قال كيف ويحك ، قلت خرجت أطلب ما أمرتنى به فجرى على كيت وكيت ، وحدثته القصة . فما زال هو ومولاى القائم يضحكان منى ويهدئانى حتى هدئت . فلما كان بعد ذلك بيوم أو يومين تقدم إلى أن أطلب له مزيناً ، وقال لى أجهد فى أن يكون غريباً . قال فخرجت فلقيت مزيناً عليه أثر السفر ، فقلت له أغريب أنت ، قال نعم قلت متى دخلت هذا البلد ، قال فى يومى هذا . فأخذته معى وجئت به اليه وعرفته أنه غريب ، فلما رآه سأله عن إسمه وعن بلده وهل هو حر أو مملوك ، وكذلك كانت عادته عليه السلام إذا رأى شخصاً لا يعرفه لم يكلمه ولم يؤانسه حتى يسأله عن إسمه ونسبه وبلده ، فلما سأله عن جميع ذلك عرفه الرجل أنه من أهل إفريقية من القيروان وأنه غاب عنها مدة طويلة الى بلد كتامة ومنه وافى الى هذه المدينة . قال له كيف استطعت دخول بلد كتامة والمقام فيه على ما قيل فيه من الفتن وتغير السنن . قال له والله يا مولاى ما لله ولرسوله سنة صحيحة إلا ببلد كتامة ، قال له المهدى ع م هذا خلاف ما وردت به الأخبار من كل الجهات عن الرجل الخارجى بها ، فقد قيل أنه لقد فتنهم وأحل لهم البنات والأخوات ورفع عنهم الصوم والصلوة . قال له المزين والله الذى لا إله إلا هو ما من هذا يا مولاى قليل ولا كثير ، ولا لله دين إلا الذى عليه الرجل الذى ببلدة كتامة . فقال له المهدى ع م ما الذى استحسنت من أفعاله حيث أراك تمدحه هذا المدح الذى لا يجامعك عليه أحد ، فقال له والله يا مولاى لقد شاركت شريكا وقلت له أعزم بنا ندخل مدينة سطيق ونعمل بها مدة شهر ، فما قسم الله عز وجل لنا من رزق قسمناه بيننا ، فسرنا إليها فلما أردنا الدخول من باب المدينة منعنا من الدخول بسلاحنا إليها ، قلنا لهم فكيف نعمل به وليس نعرف هاهنا أحداً نودعه إياه ، فقالوا لنا اطرحوه خلف سور المدينة ، فقلنا وكيف نضيع سلاحنا ، فقيل لنا اطرحوه ولا تخافوا عليه ، قال فطرحناه ودخلنا المدينة واحتبسنا

لأن الرجوع شق علينا بعد أن وصلنا إلى المدينة ، فأقمنا فيها شهراً ، ثم خرجنا فاذا سلاحنا بحاله ما ضاع لنا منه شيء ، فهذه يا مولاى سيرة رجل يرمى بالكفر وتبديل الشريعة . قال جعفر فرأيت وجه المهدى ع م يتهلل ، قال ثم قضى شغله وأمر له بدراهم كثيرة وانصرف

قال وخرجت بعد ذلك اليوم أشترى باذنجاناً فلم أجد منه ما يصلح إلا عند رجل ما رأيت قط فى الناس أشد شراً منه ، فأكدنى ساعتين ، فلما أخذت منه ما احتجت اليه وزنت له الفضة ، فكلما وزنت له شيئاً رد على منه وقال هذا زيف وهذا ردى حتى دكنى وأنا غافل لم أفطن به إلا بعد حين ، فلما علم أنى دريت به وثب على وصاح بالعامة وقال هذا رافضى وخدش وجهى وضم على أطواقى ولطم خد وجهى فلم أتخلص منه إلا بعد جهد . قال جعفر فلما وصلت بعد ذلك مع المهدى ع م الى إفريقية وفتح الله له ع م رفع اليه أن رجلاً من قسطيلية جمع اليه أهلها وتملك عند هروب زيادة الله ، فأنفذ عاملاً الى البلد فقبض عليه وأنفذه الى المهدى ع م بمدينة رقادة . قال فلما وصل قال لى المهدى ع م أخرج واسأله ما حمله على ما فعل ، قال فخرجت اليه فاذا هو صاحبى الباذنجانى الذى وثب على وفعل بى ما فعل . فرجعت الى المهدى ع م وعرفته ، فضحك وقال الحمد لله الذى أمكنك منه ، فاخرج واضرب عنقه الى لعنة الله ، قال فخرجت به الى باب القيروان فضربت عنقه وصلبته

رجع الحديث ، قال فأقمنا بمدينة توزر الى أن عيدنا وخرجنا منها فى يوم العيد بعد أن صلينا العيد ، وسألنا المهدى ع م أن يقيم حتى ينقضى العيد ونرحل فى ثانيه فلم يجب سؤالنا . وساعده الدليل وأهل القافلة بعد أن أثنى عليه الدليل وذكر إحسانه اليه ورحل به وبالقافلة إيجاباً لحقه على ما كان يوليه . وسرنا نريد سجلماسة على طريق الصحراء ، فتعبنا ذلك اليوم تعباً شديداً عظيماً ، ولم يدع المهدى ع م الدليل ينزل بنا ، وكلما ضجر أهل القافلة من النصب ولاموا الدليل قال لهم والله لو

كلفنى أبو محمد أيده الله أن لا أنزل إلا بسجلماسة لما خالفته ، فلم يزل على ذلك الى هوى من الليل . قال فلما نزلنا قال المهدى ع م اليوم نزل الرسول فى طلبنا بمدينة توزر ، قال جعفر وكان والله كما قال ، ثم سأل المهدى ع م الدليل فى تلك الليلة كم مقدار ما قطعناه ذلك اليوم ، فقال ياмولاى بيننا وبين توزر أربع مراحل . فقال جعفر ولم ننزل ونرحل الى أن وصلنا سجلماسة ، وصاحبها فى ذلك الوقت اليسع بن مدرار وهو بربرى . قال جعفر فكان المهدى ع م قد لقى قبل دخولنا سجلماسة رجلاً وسيماً حسن الهيئة ومعه ولد له وهو يريد إليها بتجارة معه ، فسأله المهدى ع م وقد جمعها الطريق عن إسمه ونسبه وبلده فعرفه أنه مطلبى وبلده القيروان ، فحادثه المهدى ع م وآنس به ولاطفه فوجده متشيعاً ففتش عقله فلما رضيه أخذ عليه

قال جعفر فلما وصلنا إلى سجلماسة استأجرنا بها داراً حسنة من رجل يعرف بأبى حبشة للمهدى ع م . قال محمد بن محمد اليمانى حدثنى طاهر الوزان لبيت المال وقد جرى شىء من ذكر وصول المهدى ع م إلى سجلماسة ، قال حدثنى علوش الرائض قال : بينا نحن فى الاصطبل بالمنصورية إذ خرج علينا المعز لدين الله صلى الله عليه وهو ضيق الصدر من شدة الحر ، فجلس فى مجلس رائح كثير الهواء فى الاصطبل يشرف فيه على الخيل ، فلما استقر به موضعه دخل عليه فى الاصطبل جعفر الحاجب ، فقال له عليه السلام ما جاء بك يا جعفر فى هذا الوقت ، فقال له بلغنى أن مولانا ع م خرج من عند الحرم إلى الاصطبل فعلمت أنه لم يخرج فى هـذا الوقت إلا لضيق صدره ، فجئت أتعرف منه ما السبب لضيق صدره عليه السلام فأشاركه فى الرأى وأوانسه . فقال له صلوات الله عليه والله ما خرجت إلا من شدة الحر ، فرأيت أن أخرج إلى هذا الموضع الرائح وآنس بالنظر إلى الخيل . فقال له يا مولاى أتأذن لى أن أحدثك بحديث عجيب شاهدته بسجلماسة مع مولانا المهدى ع م أذكر فيه ضجرك من الحر ، فقال له اى والله فحدثنى . فقال يا مولاى نزلنا بسجلماسة فى دار تعرف بدار أبى حبشة ، وكان إلى جانب الدار بستان ملصق بها وفى الدار باب يفتح إليه ، فلحق المهدى ع م

فى يوم صائف مثل هذا اليوم حر عظيم ، فتقدم إلينا بأن نفتح باب البستان ونفرش فى أروح موضع فيه ليجلس فيه من شدة الحر الذى كان فى ذلك اليوم ، ففتحنا البستان ودرنا فيه فوجدنا شجرة كبيرة تحتها رواح عظيم ، ففرشنا له تحتها فخرج وخرج القائم صلوات الله عليهما معه فجلس تحت الشجرة ، قال ومشى القائم ع م فى البستان يطوف مع بعض الغلمـان حتى انتهى إلى عين قد استنقع فيها ماء يسير ، قال فنزل عليه القائم ع م وغسل منه يديه ووجهه وأنزل رجليه فيه ، فما هو إلا أن صارت رجلاه فى الماء حتى جرت العين جرياً عظيما وقوى جرى الماء فيها ، فلما عاين البستانى ذلك صاح بأعلى صوته إنى بالله وبالمهدى . فقال المهدى ع م انظروا من هذا وعجلوا على به ، فبادرنا إلى الرجل وجئنا به إلى المهدى ع م بعد أن نهيناه عن الصياح ، فقال له ما لك يا هذا تشيط بدمائنا ، ومن أين علمت أننى المهدى ، أتراك دسيساً علينا . فقال له يا مولاى فى هذا البستان عين لها مدة طويلة قد غار ماؤها ، وقد رويت عن آبائى وأجدادى أنها لا تخرج حتى يدخل المهدى هذا البستان وينزل رجليه فيها هو أو ولده ، وقد رأيت ما كنت أرويه عنهم اليوم عياناً . فقال له المهدى ع م فاذا علمت هذا وصح عندك بما عاينت اليوم أترى أن تشيط بدمائنا ، فقال له لا والله يا مولاى ولو قدرت أن أخبئكم فى أحشائى وأطبق عليكم أجفانى لفعلت ، ولكن يا مولاى أسألك فى حاجة ، قال له المهدى ع م وما هى ، قال هذا البستان كان لأبى وجدى يتوارثونه عن أجدادنا ، فلما كان هذا الوقت غصبنا عليه اليسع بن مدرار وأخذه منا فنحن نعمل فيه بأجرة ، وأنا أعلم أن الأمر إليك يصير فتفضل على برده . فوعده المهدى بخير وأحسن إليه وأمره بكتمان ما عاين فلزم الرجل الكتمان إلى أن فتح الله عز وجل للمهدى ع م بعد أن وصل أبو عبد الله لمحاربة ابن مدرار بالعساكر العظيمة وجرى ما ذكرناه فى آخر الكتاب من أمر المهدى ع م واجتماعه مع أبى عبد الله والمضارب التى ضربت له لنزوله عليه السلام ومن تسليم الكتاميين عليه بالترتيب الذى ذكرناه فى آخر الكتاب وهروب ابن مدرار وأخذه بعد هروبه . قال وإذا بالرجل البستانى على باب المضرب

يصيح بأعلى صوته إنى بالله وبالامام المهدى فلما سمعه المهدى ع م عرف كلامه فقال لى اخرج إليه وبالغ فى الاحسان إليه ورد عليه بستانه وخوله ما حوله من البساتين .
قال فعجب المعز لدين الله ع م من هذا الحديث واستحسنه ولم يزل يردده سائر يومه

قال جعفر وكان المطلبى يكثر الوقوف عند المهدى ع م بسجلماسة ويأنس به ويأكل معه ولطف به وتحقق به . فلما فرغ المطلبى من تجارته استأذن المهدى ع م فى الرجوع إلى القيروان ، فقال له المهدى لولا محن تلحقنى وتلحق طوائفى وعبيدى وجميع من معى ومن يعرفنى وأعرفه لما تركتك تمضى فى هذا الوقت ، ولكن اذهب فى حفظ الله ، وفى أى وقت رأيت الداعى ببلدة كتامة فتح إفريقية وملك القيروان ونزل مدينة رقادة فاخرج إليه وسلم عليه وعرفه بنفسك ، فسأكتب إليه وأعرفه بك وأتقدم إليه بما تقف عليه إن شاء الله ، فاذا رأيته قد عزم على الخروج إلى سجلماسة فاخرج معه وأنفذ إلى ابنك هذا معه . وكان حينئذ معه وهو شاب قد اخضر شاربه

قال جعفر وإنما أراد المهدى ع م بانفاذ المطلبى ليعرف عبد الله الشيعى بالمهدى ع م ، لأن الشيعى الداعى ببلدة كتامة لم يكن رأى المهدى . وإنما ابتداء أمره أنه كان رجلاً صوفياً جاراً لأبى على الداعى بالكوفة هو وأخوه أبو العباس محمد بن أحمد بن زكريا ، وأبو عبد الله حسين بن أحمد بن زكريا . وكان أبو العباس هذا أكبر سناً من أبى عبد الله وكانا شيعيين جميعاً ، فلما علم بخروج أبى على الداعى إلى مصر سألا صهره فيروز ورغبا إليه معاً بالجوار والتشيع ولم يكونا أبصرا الامام ولا وصلا إلى رؤيته ، فسأل لهما فيروز الامام بعد أن أخذ عليهما فيروز ورباهما وفقههما فى إنفاذ أبى عبد الله حسين بن أحمد إلى مصر ثم إلى أبى القاسم الداعى باليمن ليعينه فيما ندب اليه ، وإنفاذ أخيه أبى العباس إلى القائم بمصر مع أبى على الداعى بها ، فأجاب الامام ع م سؤاله فنفذ أبو عبد الله من مصر إلى اليمن وأقام أخوه أبو العباس بمصر مع أبى على .
ولم يزل أبو عبد الله باليمن وقد أصاب أبا القاسم مستغنياً عنه ، وقد تم له كل ما كان

يؤمله إلى أن كتب الامام ع م إلى أبى القاسم بانفاذه إلى مصر . فلما وصل إلى مكة اجتمع مع الكتاميين فصحبوه إلى مصر ثم الى المغرب الى بلدهم على أمر الامام ع م ولا رأى المهدى ع م . ولم يزل أخوه أبو العباس يخدم أبا على بمصر وينفذ برسائله الى الامام على يدى فيروز ، الى أن سأل فيروز ورغب إليه بعد خدمة كثيرة فى مدة طويلة ، إلى أن سأل الامام فى الأخذ عليه ، فأجاب الامام ع م سؤاله وأخذ عليه من خلف ستارة ، ثم رفعت من بعد لأخذ عليه فرأى الامام والمهدى والقائم معهما وهو طفل صغير صلوات الله عليم أجمعين

رجع الحديث إلى وداع المطلبى للمهدى ع م . قال جعفر فودع المطلبى المهدى ع م وانصرف الى القيروان . قال وتقدم إلى المهدى ع م فى تلك الأيام بشراء خادم من حلب دخل فى ذلك الوقت إلى سجلماسة ، فاشتريت غلاماً نظيف الوجه سماه المهدى صندلاً وهو الغلام الذى كان استشهد ببلد كتامة مع القائم عند خروجه إلى المَاوطى الخارج بها بعد وصول المهدى ع م إلى رقادة ، وكانت لهذا الغلام شجاعة رزقه الله بها الشهادة . قال وتقدم إلى أيضاً فى شراء غلام آخر رومى لمولانا القائم فاشتريت رومياً صائغاً من امرأة من أهل سجلماسة سماه مسلماً . قال فاذا هو عليه السلام يدرى ما يجرى علينا من الامتحان فاستعد لنفسه وللقائم ع م من يخدمهما

قال جعفر فلما قبض علينا ونقل القائم عن المهدى ع م إلى دار غير الدار التى كان ينزلها المهدى بعث معه المهدى ع م مسلماً يخدمه ويؤنسه ، وبقى مع المهدى ع م فى الدار التى نزلها أولاً صندل الخادم . قال جعفر وطرحنا نحن فى الحبس أنا وطيب وابو يعقوب القهرمان ، وكان المهدى ع م ينفذ صندلاً كل يوم يعرفه أخبار القائم ع م وأخبارنا وينفذ إلينا نفقاتنا مع صندل . قال جعفر والمهدى والقائم ع م مبجلان معظمان فى منزلها قد هيبهما الله عز وجل فى عين صاحب سجلماسة وعظمهما فى قلبه ، وإنما كانت صولته علينا يعذبنا كل يوم بالسوط ، فأما أبو يعقوب القهرمان فانه أقر بعد أيام

قال جعفر فأذكر أنى قلت له فى اليوم الذى أقر فيه بعد أن ردونا إلى السجن وقد لكمته : يا ابن اللخناء لم أقررت ، فقال لى يا خليلى أوجعنى والله السوط . قال جعفر فلم يعذب أحد منهم عذابى لأنهم أقروا وما أقررت ، وأما طيب فلم يصرح لهم ولكن قال لهم لما طال علينا العذاب يا قوم إن كان قد صح عندكم ما قيل فينا فاقتلونا وأريحونا من هذا العذاب الذى نحن فيه . وأما أنا فما وجدوا فى حيلة ، وكان ذلك مما زادهم على غيظاً ، فضربونى بالسوط وضربوا فى أظفارى بالقضيب حنقاً على ليجبرونى على الاقرار فثبتنى الله بفضله . قال والله إنى لأعرف أنى عطشت يوماً فى السجن وأبطأ علينا السقاء الذى كان يسكب لنا الماء ، فدعوت السجان ورغبت إليه فى شربة نحو مائة مرة ، فكان جوابه بعد هذا كله أن رمانى بفهر كسر به أسنانى فشربت دم فمى ، ولشدة غيظهم علينا حبسونا فى خلاء السجن وكنا إذا نمنا نجعل خدودنا لضيق المكان الذى نحن فيه على مرقاة الخلاء إلى أن فرج الله عنا

قال جعفر وفتح أبو عبد الله إفريقية سنة ست وتسعين ومائتين ، فأقام بها أشهر نحو الثلثة إلى أن أقعد قواعد البلد وأمر الرعية ، ثم رحل عنها يريد سجلماسة فى طلب المهدى ع م ، واستخلف على إفريقية أبا زاكى تمام بن معارك الأسجانى ثم النائلى ومحمد بن أحمد بن زكريا المكنى بأبى العباس أخا أبى عبد الله . ووافى جعفر بن عبيد رقادة بالحرم قبل دخول مولانا المهدى ع م إلى رقادة أو بعد وصوله ، الشك من عبد مولانا عليه السلام لبعد عهده بالحديث من الوقت الذى سمعه

قال جعفر وتوجه أبو عبد الله حسين بن أحمد إلى سجلماسة بالجيوش العظيمة ومعه المعروف بأبى القاسم المطلبى ، وكان المهدى ع م قد كتب إلى أبى عبد الله يوصيه بالمطلبى ، ويأمره بحفظه وصيانته والمبالغة فى الاحسان إليه ورفع العشر والخراج وجميع المؤن عن ضياعه ، وأن يرفع منزلته ومنزلة ولده معه ويكرمهما ويخصهما بنفسه ويحمل ولده معه عند خروجه إلى سجلماسة ويوصى من يخلفه بافريقية فى أبيه بمثل ما أوصاه المهدى

ع م ، فحمل أبو عبد الله ولده أبا القاسم بن المطلبى معه إلى سجلماسة بعد أن امتثل كل ما كتب به إليه المهدى ع م فيما

قال جعفر فلما وصل أبو عبد الله إلى سجلماسة وضع عليها الحرب بعد أن راسل اليسع بن مدرار أمير البلد فى إخراج المهدى ع م إليه وضمن له بالانصراف عن بلده على الموادعة ، فامتنع عليه وضيق عليه وسبق على المدينة بالحرب وأحاطت العساكر من كل الجهات بسجلماسة بعد حرب عظيمة ، فلما رأى اليسع ما لا طاقة له به استشار من معه من أهله بالحيلة فى الخلاص ، فقال له بعض من استشاره اقتل هؤلاء المتهمين عندك فان كانوا أصحابهم فللت جمعهم وأبطلت عليهم مذهبهم ، وشتت كلمتهم ، وقال آخرون بل تحسن إليهم فانهم يكفونهم عنك إن كانوا أصحابهم ويكافونك عن إحسانك إليهم

قال جعفر وكان قد أتهم أيضاً بهذا الأمر رجل من التجار يعرف بابن بسطام ، وذلك أن قوماً من التجار حسدوه على نعمته مع شر كان فيه فأرادوا زوال نعمته وهلاكه ، فاجتمعوا إلى اليسع وقالوا له إن الرجل الذى يطلبه السلطان ليس هو مولى هؤلاء المعذبين عندك وإنما هو هذا الرجل يعنى ابن بسطام ، فأمره بلزوم منزله . قال جعفر وكان ذلك مما شككه فى المهدى ع م فتوقف عن عذابنا

رجع الحديث إلى مشورة ابن مدرار . قال جعفر وقال له بعض من كان يثق به ويرجع إلى رأيه : القوم قد أحاطوا بنا عن كل جانب وليس لنا بهم طاقة فان كنت قتلت هؤلاء القوم قتلوك بهم وقتلونا . والرأى لنا ولك أن تخرج هؤلاء الرجال إليهم واحداً واحداً ، فمن كان منهم صاحب القوم اشتغلوا عنك وعنا وقت خروجه إليهم ، فعند ذلك نجد نحن لاشتغالهم الفرصة للهرب . ومع هذا فانه إذا وصل إليهم صاحبهم لم يكن له ولا لهم اهتمام إلا القفول إلى إفريقية خوف أن يبلغ زيادة الله بن الأغلب الهارب من بين أيديهم أنهم انصرفوا عن إفريقية إلى سجلماسة ، فيرجع إليها طمعاً منه لبعد ما بين البلدين ويحشد بها العرب ويحصن منهم فيصعب الأمر عليهم ، فاذا انصرفوا عن البلد بصاحبهم رجعنا إليه

قال جعفر فاتفق القوم على إخراج ابن بسطام التاجر الذى وشى التجار به وأخرجوه إلى أبى عبد الله ، فلما رآه أبو عبد الله ترجل إليه وقدر أنه المهدى ع م ، فترجل ابن بسطام لترجل أبى عبد الله ، فلما رآه أبو عبد الله قد ترجل لترجله ركب فرسه ولم يلتفت إليه . ودعا بأبى القاسم بن المطلبى وقال له الزم على يمينى ولا تفارقنى فلهذا وجهك معى الامام ، ولو كنت معى ما نزلت لرجل من سائر الناس . قال جعفر وذلك أن أبا عبد الله لم يكن رأى المهدى ع م كما قد ذكرنا أولاً ولا عرفه ، وإنما تقدم من قبل أبى القاسم صاحب اليمن وأنفذ معه رجلا يمانياً يعرف بابن أبى الملاحف فلقى الكتاميين بمكة وخرج معهم إلى مصر وكانت لهم معه أخبار فى طريقه إلى المغرب يطول شرحها ، قد ذكرها القاضى النعمان بن محمد فى كتابه الذى ألفه فى ابتداء الدولة الطالبية ، فأقام ببلد كتامية إلى أن صح له ما يريده ، ولم يكن رأى المهدى ع م رؤيا عين ولهذا تقدم المهدى ع م بحمل ابن المطلبى معه ليريه المهدى ع م لأنه رآه مع أبيه حيث اجتمع معه بسجلماسة وأخذ عليه

رجع الحديث إلى حديث ابن بسطام وأبى عبد الله ، قال ووقف ابن بسطام تحت ركاب أبى عبد الله يحرضه على فتح المدينة ويعرفه سلامة المهدى وسلامة القائم صلوات الله عليهما . قال جعفر فلما زاد البلاء على أهل سجلماسة ورآهم صاحبها لم يلتفتوا إلى ابن بسطام بعث إلى المهدى ع م بفرس كميت وقال له اخرج عنا إلى هذا الرجل إن كان صاحبك ، قال جعفر فخرج المهدى ع م على الهيئة التى كان عليها جالساً فى منزله وعليه ثوب دبيقى وغلالة يثرب وعلى رأسه منديل عرضى سطوى قد جلله على رأسه وكتفيه وفى رجليه نعلان عربيان ، فلما فصل عن سجلماسة وانتهى إلى حيث تبين للمتأمل قال ابن المطلبى لأبى عبد الله هذا مولاى ومولاك ومولى الناس جميعاً ، فنزل أبو عبد الله عن فرسه وابن المطلبى فنزل الجيش كله وقبل أبو عبد الله الأرض وقبل الناس معه وغدا الناس خلفه يقبل الأرض والناس يقبلون خلفه حتى انكب على حوافر فرس المهدى بالله صلوات الله عليه ، ثم رفع رأسه فقبل ركاب

المهدى عليه السلام وقد خنقته العبرة ، فأخذ المهدى ع م بيده رأس أبى عبد الله وأقبل بوجهه إليه وقال له ابشر بخير يا حسين ، فاندفع أبو عبد الله بالبكاء ولم يحر جواباً من شدة ما دخله من هيبة المهدى ع م والسرور به ، فقال له المهدى ع م وهو متبسم يحمد الله ويشكره ويثنى عليه قدم يا حسين فرسك ، قال وكان أبو عبد الله فى ذلك اليوم قد ركب فرساً أشهب ، فبادر أبو عبد الله يعدو حتى أخذ الفرس من يد الغلام وقدمه بيده إليه وألصقه بجنب الفرس الذى كان تحته وأدخلها فى ركاب فرس أبى عبد الله واستوى عليه راكباً وحول وجهه عليه السلام إلى المدينة . قال جعفر حدثنى أبو القاسم بن المطلبى لأنى كنت فى المطبق لم أعاين ذلك قال وفى وقت اشتغال الناس بالسلام على المهدى ع م وازدحامهم للنظر إليه والسلام عليه والسرور به انسل اليسع بن مدرار وأصحابه هاربين من المدينة على وجوههم إلى الصحراء يريدون إلى صنهاجة المشركين الذين فى داخل المغرب الذين هم أصل صنهاجة المسلمين الذين منهم زيرى وولده

قال جعفر وتقدم المهدى ع م الى أبى عبد الله بفتح المدينة وقال للناس شأنكم بها ، قال فما تم الكلام حتى ركب الناس المدينة من كل الجهات وفتحوها من وقتهم ذلك ، ونهبت وكسر المطبق علينا ونهبوه ونهبنا مع من نهب من المحبسين ، قال وتقدم المهدى ع م الى أبى عبد الله بطلب القائم ، وقال له أنفذ الى الحبس من يخلص منه غلمانى ويتقدم إليهم يدلون رسلك على موضعه

قال جعفر ولما كسر الحبس ونهبنا وجردنا خرجنا ندور فى أزقة المدينة وشوارعها ونحن عراة ، قال وإذا طيب قد أصاب برنساً أبيض خلقاً فتوزعناه ، وصعدت أنا وهو وأبو يعقوب القهرمان على سطح بيت ننظر الى مواكب كتامة يدورون فى المدينة ، قال وإذا بهم لما طلبونا فى السجن ولم يجدونا بقوا حيارى لا يدرون لنا موضعاً وليس يعرفوننا فيأخذوننا معهم لندلهم على موضع القائم ع م ، فقال لى طيب ويحك والله ما أظن هذه المواكب تمر وتجىء إلا فى طلب مولانا أبى القاسم وما أظنه

اجتمع بعد مع أبيه ، فتعال حتى نسألهم . فلما قرب منا قوم منهم قلنا لهم يا إخواننا نحن عبيد مولانا المهدى ع م الممتحنون بالسجن والعذاب ، فان كان مولانا المهدى ع م لم يجتمع بعد بمولانا أبى القاسم وإنما بعثكم فى طلبه فنحن نعرف موضعه ، تخذونا معكم حتى ندلكم على موضعه . فلما سمعوا مقالتنا وثبوا إلينا فكسونا ثلثة أثواب وثلاث عمائم وحملونا على ثلثة أفراس ، فسرنا معهم حتى وقفنا على باب الدار التى فيها الامام أبو القاسم عليه السلام ، فدعونا مسلماً وصندلاً فلم يجبنا أحد منهم . قال وكان صندل لما خرج المهدى ع م الى أبى عبد الله أتانا الى السجن فعرفنا بخروج المهدى ع م ، فقلنا بادر الى مولانا أبى القاسم وعرفه وأقم عنده ، فمضى إليه وصار هو ومسلم مع القائم ع م ذلك اليوم فى الدار التى كان فيها القائم . قال فلما طال وقوفنا على باب الدار ونحن ندعو بمسلم وصندل ولا يجيبنا أحد خشينا من الكتاميين أن يقدروا أنا كذبنا فيقتلونا ، فدعوت ودعا معى طيب ، يامولانا يا أبا القاسم افتح لنا الباب واخرج إلينا ، فنحن عبيدك وهؤلاء كتامة أولياؤك ، قد فتح الله لمولانا المهدى وأنجز لكم الوعد الذى وعدكم ، ومولانا المهدى قائم على فرسه يطلبك منذ اليوم فاخرج إلينا

فلما سمع مقالتى ع م شك فى كلام طيب فقال لى يا جعفر أمعك طيب ، قلت نعم يا مولانا افتح الباب . قال جعفر فما تركه الكتاميون لما سمعوا كلامه حتى يفتح الباب بل وثبوا على الحيطان وكسروا الباب وهجموا على القائم وحملوه على أعناقهم وقدموا اليه خير فرس كان معهم فركب ومضوا به ، وتركونا حيارى بعد أن كنا ثلثة صرنا خمسة أنا وطيب وأبو يعقوب ومسلم وصندل . فقلت ما الرأى ، فقال القوم نخرج الى العسكر : فقلت لهم إن خرجنا لم نأمن من أطراف العسكر أن يخرجوا علينا فيقدروا أنا من العدو وهم غتم لا يعرفونا ولا يعرفون أنا عبيد المهدى ع م ، وإن عرفناهم خشينا أن يكذبونا ويقتلونا ، ولكن نرجع الى الدار التى كان فيها المهدى ع م ، فانه إذا رأى القائم لم يكن له شغل غيرنا ، وهو يعلم أنا لا نوجد إلا فيها بسبب ما تركنا فيها

قال وقد نهب كتامة المدينة كلها ما خلا الدار التى كان فيها المهدى ع م والدار التى كان فيها القائم ع م ، فان الله أعماهم عن الدارين . قال صندل فاذا عزمتم فاحملوا معنا الرحل الذى فى دار مولانا أبى القاسم الى دار مولانا المهدى بالله ع م ليجمع الرحل كله فى موضع واحد ، قال فحملناه حتى أوصلناه الدار . قال وكان قد قال لنا صندل وقت دخل إلينا الى السجن إن مولانا المهدى ع م أمره قبل خروجه من الدار الى أبى عبد الله بأن يطرح فى المطامير التى كانت فى الدار كل شىء له من ثياب وفرش ومال وأثاث وهو قائم على رأسه ، قال فبمقدار ما طرحته وردمت عليه وافاه رسول اليسع بالخروج الى أبى عبد الله . قال وجلسنا فى دهليز دار المهدى ع م وقد آوى إلينا عالم من الناس من أهل سجلماسة من رجال ونساء وصبيان فى خلق وحصير مجرحين وغير مجرحين وهم يستجيرون بنا خوفاً على أرواحهم ، فما زلنا فى الدار الى أن ذهب ثلث الليل حتى سمعنا جلبة عظيمة ووقع حوافر الخيل ، وإذا بموكب كبير فيه نحو مائة فارس معهم المشاعل مقبلين الى الدار ومعهم قوم من أهل سجلماسة قد دلوهم علينا

قال وإذا مولانا المهدى ع م يطلبنا من وقت وصول القائم ع م اليه ، فلم يزل أبو عبد الله ينفذ فى طلبنا قوماً بعد قوم . وطلبنا فى الدار التى كنا فيها فى طلب القائم وقت خروجه الى المهدى ع م ، ولم يدر بنا أحد من أهل سجلماسة إذ هم يطلبوننا فيدلوهم علينا ، وهم يمرون ويرجعون الى أبى عبد الله فيقولون ما وجدنا أحداً ، حتى قال المهدى ع م مرهم يسألون أهل سجلماسة يدلونهم على الدار التى كنت فيها نازلاً فانهم يجدونهم بها ، قال فرجعوا الى أهل سجلماسة يسألونهم عن الدار التى كان فيها المهدى ع م فدلوهم عليها

قال فلما رأينا القوم مقبلين الى الدار قمنا اليهم مستقبلين لهم ورأينا معهم خادماً صقلبياً ، فرأيناهم يجلونه ويأتمرون له ، وإذا هو غلام لأبى عبد الله أهداه ذلك اليوم الى المهدى ع م ، وهو بشرى المعروف بالايكجانى كان اشتراه ابو عبد الله فى إيكجان

موضع نزوله ببلد كتامة اول دخوله اليها . قال فنزلوا الينا عن دوابهم وعانقونا فى دهليز الدار ، ودخل معنا الخادم الى الدار وجلس الجماعة فى الدهليز ، فسألنا بشرى عن اسمائنا فتسمينا له وسألناه عن إسمه فعرفنا وقال قد صرت بحمد الله واحداً منكم لأن مولاى السيد — وكذا كان يقال لأبى عبد الله فى بلد كتامة — قد اهدانى لمولانا المهدى ع م .

قال فأخرجنا من الدار كل ما كان فيها من المال والرحل والثياب والعدة وحملناها على الدواب ، وقدمت لنا خيل على عددنا فركبنا وسرنا حتى وصلنا الى العسكر ، فوجدنا ابا عبد الله قائماً على فرسه ينتظرنا

وقد تقدم المهدى ع م بعد ان نزل فى المضرب الذى ضربه له ابو عبد الله ، ولم يكن قبل ذلك نزل حتى راى القائم ع م ، قال جعفر فلما رآه نزل الى المضرب وتقدم الى ابى عبد الله بأن لا يبرح عن فرسه حتى نصل اليه بجميع ما معنا ، قال جعفر فلما رآنا ابو عبد الله نزل عن فرسه ونزلنا اليه فعانقنا واحداً واحداً وبشرى يقول له هذا فلان وهذا فلان بأسمائنا

قال فأما انا فأقسم على برأس مولانا المهدى ع م بأن أمكنه بما يريد منى ففعلت ، قال فكشف عن ظهرى وقبل الجراح الذى فيه ، واخذ يدى جميعاً فقبل اظفارى وعينى جميعاً ، وقبل ظهر طيب وعينيه ، ولم يقبل من ابى يعقوب شيئاً ، ومشى معنا يريد الى المضرب الذى فيه المهدى والقائم صلوات الله عليهما ، قال وإذا بالقائم ع م على باب المضرب ينتظرنا وكأنه القمر ، فلما رآنا استبشر بنا وضحك الينا ودخل معنا الى المهدى ع م

قال جعفر فرأينا المهدى ع م جالساً على سريره فى وسط المضرب كأنه الشمس المنيرة حسناً ونضارة ، فقبلنا الأرض ونحن نبكى وهو صلى الله عليه يضحك ويسجد لله ويحمده ويشكره ويمجده تبارك إسمه . ثم قال لصندل هات الخلعتين اللتين عزلتهما فى التخت الفلانى ، قال فأتاه بهما فلبس واحدة وكسا القائم الأخرى ، ثم قال هات

الثياب والسيوف التى عزلت لهؤلاء . قال جعفر فدعانى صلوات الله عليه وخلع على بعد أن خلع على أبى عبد الله بيده وعممه وقلده سيفاً ، فخلع على ثوباً تحته ثوب دبيقى وعمامة وسراويل وخفاً وقلدنى سيفاً ، وخلع طيباً مثلى وقلده سيفاً وكذلك على مسلم وعلى صندل وعلى أبى يعقوب وقلده سيفاً وقلد صندلاً سيفاً . قال جعفر فكان أعد ذلك كله لنا من أول ما خرجنا من سلمية ، قال ثم تقدم الى أبى عبد الله بأن يضرب له ولنا مضرباً واسعاً ففعل وفرش فيه للمهدى ع م فرشاً نفيساً

وتقدم اليه بأن يتقدم الى الناس بالغداة يسلمون عليه على مراتبهم ومقاديرهم ويعرفه لهم ، قال أبو عبد الله : القوم يا مولانا فيهم جفاء وهم متلهفون على النظر الى وجه مولانا المهدى ع م ، فيتقدم مولانا صلى الله عليه الى من يراه من عبيده هؤلاء يقف خارج السماء ، وأقف أنا فى صدور الناس وأقدم من يستحق التقدمة منهم عشرة عشرة أسلمهم اليه يقدمهم يسلمون على مولانا ع م وينصرفون ، فاذا فرغت من الدعاة منهم والقواد قدمت من هو دونهم خمسين خمسين ، ثم مائة مائة ، ثم خمس مائة خمس مائة ، ثم أجريت باقى العسكر من بين يدى مولانا مواكب حتى أعمهم بالنظر الى وجه مولانا ع م واستكمل سلامهم عليه

فقال المهدى هذا صاحبك وأشار الى . قال جعفر فلما أصبحنا جلس المهدى ع م على السرير الذى نصب له فى السماء فكأنما الشمس طالعة من وجهه ، ووقف القائم عليه السلام عن يمينه متقلداً سيفه ملتصقاً بالسرير كالبدر عند تمامه ، ووقف طيب عن يمين السرير دون القائم ع م بمقدار خطوتين ، وعن يسار السرير مسلم بينه وبين السرير مقدار خطوتين ، ودونه أبو يعقوب وبشرى وصندل عن يمين السرير ويساره بيديهما مذبتان وهما يذبان على رأس المهدى ع م ، قال وأنا على باب السماء قائم على سيفى ، وأبو عبد الله بينه وبين السماء مقدار مائتى ذراع ومعه ألف بواب وقد وقفوا صفين ، وهو يدعو بأسماء الدعاة والقواد يقدمهم عشرة عشرة ، إذا اجتمع اليه منهم عشرة قال لهم امشوا على رفق الى الحاجب القائم على باب السماء ، ولا تعدوا

ما يرسم لكم حتى تسلموا وتدعوا لمولانا ع م ، فاذا أشار إليكم بالانصراف فانصرفوا . قال جعفر فمن ذلك اليوم سميت حاجباً ، فكنت أقدمهم عشرة عشرة وكنت أول من خدم المهدى ع م لما أفضت الخلافة اليه ، قال فما زالوا يسلمون عليه ويدعون له فيبارك عليهم ويشكر لهم سعيهم ويعرفهم ما أعد الله لهم من جزيل الثواب فى الدنيا والآخرة

قال جعفر فما زلنا هذا يومنا كله ، ثم أقام المهدى ع م بعد ذلك يجلس لهم والعساكر ثلثة أيام فانا فى ذلك حتى وصل الخبر بأخذ اليسع بن مدرار ، قال جعفر فسر المهدى ع م سروراً عظيماً وارتج العسكر بالتكبير والزعقات . قال جعفر فلما وصل أمر المهدى ع م بضربه وضرب من معه بالسوط وأخذ أموالهم وقتلهم بعد ذلك ، ما خلا اليسع سأل فيه القائم المهدى بالله صلوات الله عليهما فوهبه له ولم يقتله ، فلم يقم إلا أياماً يسيرة لم يأكل ولم يشرب من شدة الضرب حتى مات ، ولم يكلم أحداً لا رحمه الله

قال ورحل المهدى ع م بالعساكر العظيمة التى لم يجتمع لملك قبله مثلها حتى وصلنا الى بلد كتامة . قال جعفر فأذكر أنا لما اجتزنا ببلد صنهاجة وقد صرنا بقرب الموضع الذى بنيت فيه مدينة أشير سأل عن جبل صنهاجة لما رآه ، قيل له هذا جبل صنهاجة ، قال لنا فى هذا الجبل كنز

قال محمد بن محمد اليمانى مؤلف هذا الكتاب : وكذلك حدثنى من سمع هذا الحديث من جعفر بعد موته بمدة يسيرة بمدينة مصر ولم أسمعه أنا منه

رجع الحديث إلى وصول المهدى ع م إلى بلد كتامة . قال وأخذ الأموال المودعة بها ورحل إلى افريقية فى سنة سبع وتسعين ومائتين ، ولم يبق أحد من أهل افريقية من العرب والعجم من وجوه الناس وغيرهم إلا استقبلوا المهدى ع م يوم دخوله افريقية ما خلا المطلبى والمروردى فانهما لقياه بتاهرت عن القيروان مسيرة عشرين يوماً ، ولقيه بعض وجوه الناس مثل الحسينى والجعفرى ومن عرف بالتشيع بالقيروان من وجوه الناس بباغاية مسيرة ستة أيام عنها

قال جعفر فلما وصل المهدى ع م إلى افريقية نادى بالأمان لجميع الناس فى سائر البلدان ، ونادى بالأمان لعبد الله بن القديم وأيوب خليفة زيادة الله وقت دخول أبى عبد الله ، فلما سمعا بالأمان ظهرا ، وكان أيوب هذا من كبار المتصرفين فى دولة بنى الأغلب . فقرب المهدى ع م عبد الله بن القديم ورد إليه النظر فى جميع الدواوين والأعمال ، فما زال على تلك الحال حتى أدخل نفسه بالتخليط مع نافق من الكتاميين حتى قتل نفسه ، وكان أبو جعفر محمد بن أحمد البغدادى قد ورد من الأندلس قبل دخول المهدى ع م افريقية ، فتلطف فى الخدمة مع المتصرفين فجعل كاتباً فى البيت إلى أن ورد المهدى ع م ، فلم يرد إليه الأعمال والدواوين حتى صار كل شىء ينظر فيه ابن القديم إليه ، ثم بلغ إلى تدبير الملك والنظر فى كبار الأمور وصغارها

قال جعفر وكان سبب هذا الرجل إلى مولانا المهدى ع م أنه كان وصل إلى سجلماسة وقت وصولنا إليها ، فقصد المهدى ع م ومدحه بقصيدة فوصله على ما مدحه وتقدم إليه بأن يكون عنده ويسأله فى حاجاته ، قال جعفر فكان يختلف إليه ويمدحه إلى أن سأله المهدى ع م عن سبب خروجه من بغداد ، فعرفه أن على بن عيسى أراد قتله حسداً له فهرب خوفاً منه ، فدفعته الأسباب الى هذا البلد . قال فامتحنه المهدى ع م حتى عرف عقله وعلمه فوجده كاتباً كاملاً حسن الفهم والبيان ثابت العقل يصلح أن يكون وزيراً ، فأخذ عليه وتقدم اليه بالمسير الى الأندلس ، وقال له لولا أنه لا بد من أن يلحق غلمانى وأتباعى محنة لما تركتك تبرح من عندى ، ولخوفى عليك تقدمت اليك بمفارقتى ، فاذا بلغك أن الداعى ببلد كتامة قد فتح افريقية فلا تقم بالأندلس واقدم الى القيروان . فعمل ما تقدم به اليه فبلغ من المهدى والقائم والمنصور صلوات الله عليهم المبلغ الذى لم يخف على مولانا ع م

قال جعفر ووصل ابو جعفر الجزرى وجعفر الحاجب المعروف بصعلوك — وهو ابن خالى وكنت اسميه اخى — بالحرم الى مدينة رقادة مدينة الملك ذلك الوقت بعد

وصول المهدى اليها ، فسر المهدى ع م سروراً عظيما وجلس على سرير المملكة وانجز الله وعده على رغم اعداء دينه واعداء اوليائه ، والحمد لله رب العالمين

هذا ما انتهى الى مملوك مولانا وسيدنا أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى آبائه وأبنائه الطاهرين من خروج المهدى بالله والقائم بأمر الله صلوات الله عليهما وعلى الأئمة الطاهرين من سلمية الى أن وصل الى رقادة ، سمعه من عبد موالينا جعفر بن على الحاجب رحمة الله عليه بعد ان نسى مملوك مولانا اكثره لبعد المدة وتواتر المحن ، صلوات الله وسلامه على مولانا وعلى آبائه وأبنائه الطاهرين الأبرار ، والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً ، وصلواته على خير مبعوث وأكرم موروث محمد نبيه وصفيه وعلى على وصيه وعلى الأئمة من ذريتهما وسلم تسليما كثيراً

البلاغة وعلم النفس

بقلم

أمين الخولى

بسم الله الرحمن الرحيم

خلاصة

١ — عاودت ، وأعاود البحث فى مسائل مفردة من البلاغة وتاريخها ؛ لأن حاجتنا العلمية اليوم إنما هى إلى الأبحاث الضيقة العميقة ، لا الواسعة الشاملة

٢ — اتصلت البلاغة قديما بعلم النفس اتصالا وثيقا ، ولو لم يلمح القدماء هذه الصلة . أو يرتبوا عليها أثرها

٣ — نظرتنا المحدثة فى صلة الأدب بالحياة ؛ وفى أثر الخبرة النفسية على العمل الفنى ودقته . تقضى علينا بأن نوثق وصل البلاغة — بل دراسات الأدب جميعاً — بعلم النفس

٤ — ومن سبيل ذلك أن نروض المتأدبين على المشاهدة النفسية ؛ وأن نجعل من مقدمات البلاغة مقدمة نفسية خاصة ؛ وأن نثقف المتأدب « بعلم النفس الأدبى »

٥ — لهذا الوصل الوثيق بين البلاغة وعلم النفس أثر قوى فى اصلاح الحياة الأدبية المصرية ؛ وفى اصلاح دراسة البلاغة ؛ وفى تغيير الآراء فى مسائل أدبية أساسية ، كاعجاز القرآن وتعليله ؛ ثم فى تغيير أساس نظرنا فى تفسير القرآن

البحث — والتأليف

١

تحدثت قبل اليوم عن البلاغة أكثر من مرة ، وآمل أن أتحدث عنها إن شاء الله أكثر من هذه المرة . فأننا اليوم فى عصر شعاره التخصص ، بل التخصص الدقيق العميق : لا فى الأصول فحسب ، بل فى الفروع والمسائل . والبيئة الجامعية هى بيئة البحث المتخصص المتمادى ، الذى يعكف السنين الطول على الموضوع الواحد ، بل المسألة

الواحدة ؛ وبهذا الجهد النافذ إلى أعماق المسائل ، السارى فى ظلمات ما ترك المجملون ، وأغفل الجامعون ، بهذا الجهد الذى لا تدوية له ولا ضجيج ، ولا محصول متراكم ، تؤسس الصروح الشامخة الممردة ، ويقوم بناء الهيكل العلمى الوطيد المؤيد ، الذى بمثله تقدر النهضات ، وتؤرخ العلوم ، وتتبين خطى انتقالها ؛ وأنت إذا رجعت إلى تاريخ أى علم أو فن أو عمل ، فلن تجد تاريخه الحى ، وأعوامه النامية ، إلا تلك التى بحثت فيها المسائل المفردة ؛ وفحصت أصول العلم وجذوره ؛ أما عصور ظهور الموسعات من الكتب ، والمطولات من المؤلفات ، فهى عصور الحياة التقليدية ، وعهود الوقوف عند حد فى حياة « المادة » ؛ إذ يظن خطأ أنها استقرت على حال لا تقبل التغيير . ولا ينالها النماء ؛ ولا تستطاع فيها الزيادة . ثم أنت غير واجد مواد هذه المطولات ، إلا ما بحث من المفردات وما دار فى سبيل تحقيقها من مناقشات أو اختبارات ؛ كذلك تجد تاريخ علوم العربية ؛ وتجد تاريخ البلاغة بخاصة ؛ فحينما كان يكتب قدامة فى نقد الشعر ، ويكتب عبد القاهر عشرات الصحف فى مسألة النظم كنت تشعر بحياة البلاغة ؛ أما يوم صار تحقيق مراد عبد القاهر بالنظم أسطرا فى قولة أو قولات من « المطول » أو « الأطول » تنتهى بك إلى الخلاصة الأخيرة فى دقائق فمنذ ذلك الحين ، وقف نماء ، البلاغة ؛ وظن أنها انتهت إلى غايتها ، وشارفت التمام

***

ولو خليت العلوم المفردة جانباً ، ونظرت إلى تاريخ الحضارة العقلية الاسلامية بجملة ، لألفيت أن عصور نمائها وازدهارها ، هى تلك التى كان كل جهد العلماء فيها أن يخرجوا « الكناش » فى المسألة الواحدة ، أو الفرع الدقيق من فروع المعرفة ؛ أو يضعوا « الرسالة » المستقلة فى الناحية العلمية أو الأدبية ؛ ومبلغ الاكثار أن تجمع الطبقة الثانية أو الثالثة أمالى الأستاذ الأول ، ودروس رأس المدرسة ومؤسسها . اعتبر ذلك فى الفلسفة وفروعها ترجمة وتأليفاً ؛ وفى اللغة والأدب جمعا ، وأملاء وتدوينا ؛ وفى

العلوم النقلية الدينية رواية واجتهادا ؛ أما حين نجد المؤلفات الجامعة المبوبة المرتبة فذلك الأيذان بأن العلم قد هدأت حركته ؛ وشاع الشعور باستقراره وكماله ؛ وذلك أول ما يدخله من النقص ؛ ويدب إليه من الجمود ؛ فتجف مسارب الحياة فيه ، وتيبس الأغصان ؛ ويتصلب الساق ؛ ويكون التناقل التجارى لعصف يابس ، كانت الورقة فى طيات الزهرة ؛ أو البسمة من النورة ، خيرا من أحماله وأثقاله

***

وهب هذا لم يكن طريق سير العلم فيما مضى من الحياة ؛ فأننا اليوم بحيث نستقبل عهدا أخصب جانباً ، وأمرع واديا مما كان ؛ فقد مضى الناس يستبقون إلى التخصص الدقيق ، والتفرد الأدق ، يستشفون الخفايا ؛ ويستبينون الطوايا ؛ يرقبونها بالمجهر ، ويضمون منها الشتيت البعيد إلى شكله ولفقه ، يؤلفون منهما وحدة ، تكشف عن خفى أسرار الصلة العلمية بين أجزاء ما يدرسون ؛ وأوصال ما فيه يبحثون ؛ ولم يعد يسوغ فى شرعة العلم أن يؤرخ رجل واحد معارف أمة بأسرها : فنها ، وعلمها ، وفلسفتها ، وعملها ؛ ودينها ودنيويها ، يقول فيها الكلمة الجامعة ، ويصدر عليها الحكم الشامل ؛ بل لكل جانب من أولئك الجوانب استعداده ، وخبرته ؛ والألمام التام ، والأحاطة الكاملة بتضاعيفه وثناياه ؛ فأذا ما أردنا أن نقوم بحق البحث ، أو نخلص لمنهج الدرس ؛ أو نؤدى الرسالة الجامعية — فيما يقولون — فلنصن حرمة هذا التخصص ، ولنقرر أصول هذا التفرد ؛ مهما عاقت دونه عوائق ؛ أو ذادتنا عنه موانع ، فما لا يدرك كله لا يترك كله ؛ ولو انتهينا اليوم من ذلك إلى تقرير الفكرة ، وترسيخ الأيمان بها فى نفوس الخالفين ، لكان ذلك حسبنا عملا ؛ على أنا طامعون فى أكثر من ذلك ، رغم كل مانع إن شاء الله

ومن هنا أحاول — داعيا وعاملا — أن أقصر الدرس على المسألة نتتبعها ، والفكرة نستقصيها ؛ من حياة الفرع أو تاريخه ، موقنا أن ذلك هو ما يتطلبه العصر ، ويقوم به التجديد الحق

صلة قديمة

٢

حينما تحدثت منذ أعوام عن البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها اكتفيت فى بيان الفلسفة بأنها : البحث الحر العميق فى هذا الكون . كما اقتصرت فى بيان البلاغة على أنها : فن القول ؛ والبحث عن الجمال فيه ، كيف وبم يكون ؟

وقد كان من الفلسفة قديما — ولا يزال على اتصال بها حديثا — ذلك الفرع الذى يتولى دراسة المظاهر والخصائص المعنوية ، أو العقلية ، أو الروحية فى الأنسان ؛ فيتولى شرح الأحساس والرغبات ، والانفعالات ، والميول ، والنزوع الانسانى ، وما إلى ذلك من المظاهر الحيوية ؛ غير المادية

ومهما اختلفت أساليب البحث فى هذا القسم من الدرس ؛ وخالف المحدثون فى ذلك الأقدمين . ومهما قويت صلة هذه الدراسة النفسية بالفلسفة قديما ، أو ضعفت حديثاً ؛ ومهما قسم هذا الدرس إلى تجريبى ، ونظرى ؛ أو فردى واجتماعى ، وغير ذلك من الأقسام ؛ فان دائرة بحثه دائماً ، هى هى تلك الدائرة التى أشرنا إليها ؛ وهو بهذا يتصل اتصالا جوهرياً ، بكل علم أو فن أو عمل يهمه التأثير فى النفس الانسانية ؛ والبصر بمسالكها ؛ والمعرفة بقواها

فاذا ما نظرنا النظرة الأولى إلى البلاغة ، على هدى ذلك البيان القريب لها ، وجدنا محاولتها الفنية فى القول ، ليست إلا تتبعاً لمواقع رضا النفس ، وعناية بالتأثير فيها ، ومن هنا تتصل بعلم النفس ، وتحتاج فى دراستها إليه

لكن ليس على هذا البيان الساذج وحده ، يقوم اتصال البلاغة بعلم النفس ؛ بل يتضح ذلك الاتصال بالنظر الدقيق ؛ وسواء فى ذلك صنيع القدماء المتفلسفين فى البلاغة ؛ وصنيع المتأدبين المتفننين فيها

فالقدماء قسموا البلاغة إلى تلك الفنون الثلاثة : المعانى ، والبيان ، والبديع — ووضعوا

لها أقساماً ، وأبواباً ؛ ودونوا لها الأصول والقواعد ؛ وهم فى كل ذلك إنما يعرفون بلاغة الكلام بأنها : مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته ؛ ويشرحون هذا المقتضى بأنه : الاعتبار المناسب الذى يلاحظ ؛ ويتحدثون عن إنكار السامع لما يلقى إليه ؛ أو موافقته عليه ، أو خلو ذهنه ؛ ويفرقون بين الذكى ، والغبى ، والمعاند ؛ كما يتكلمون عن رغبات المتكلم ، واتجاه نفسه لما يتحدث عنه ، من حب ، أو كره ، وتلذذ أو تألم ، وما لكل ذلك من أثر فى القول

بلاغة الكلام

تلك بلاغة الكلام ؛ وأما بلاغة المتكلم فهم لا يعرفونها إلا بأمر نفسى محض ، إذ يقولون أنها : ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ . وتسرف مطولات كتبهم فى الحديث الفلسفى — على المنهج القديم — عن تعريف الملكة ، وبيانها والتمثيل لها ؛ والحديث عن الجوهر ، والعرض ، وسائر المقولات

بلاغة المتكلم

وليس هذا فقط مظهر وصلهم البلاغة بالأبحاث النفسية عندهم ؛ بل هم يعرضون لذلك كثيراً حين يتحدثون خلال أبواب البلاغة عن الأحوال النفسية ، وما تقتضيه ويلائمها من مظاهر كلامية ، وخصائص أسلوبية ، إذ نراهم يخالفون بين أضرب الخبر باختلاف حال المخاطب كما أشرنا إلى ذلك — ويتحدثون عما يلزم فى كل ضرب من وسائل التقوية والتأكيد — وهم يتكلمون عن الأمزجة الأنسانية فى الفصائل البشرية المختلفة ، وأثرها فى صوغ العبارات ؛ فيفرقون بين المولدين والعرب ، ويرون أن بناء الكلام للمزاج الأعرابى ، يخالف بناءه للمزاج الدخيل المستعرب ؛ كما فى قصة بشار المشهورة عن بيته ، الشاهد المعروف :

بكرا صاحبى قبل الهجير   أن ذاك النجاح فى التبكير

وقول خلف الأحمر له : لو قلت يا أبا معاذ ، مكان أن ذاك النجاح « بكرا فالنجاح » كان أحسن ؛ وأجابة بشار له بقوله : إنما بنيتها أعرابية وحشية ، فقلت أن ذاك النجاح كما يقول الأعراب البدويون ؛ ولو قلت بكرا فالنجاح ، كان هذا من كلام المولدين ولا يشبه ذلك الكلام ، ولا يدخل فى معنى القصيدة

والأقدمون هم الذين نسمعهم يتحدثون عن التخييل ولعبه بالنفس ؛ وعن التخيل حتى ليغلط المرء حسه ؛ وهم الذين يذكرون الأيهام والوهم ويشرحونهما مبينين أثرهما فى القول . وهم يذكرون الغيرة وفعلها فى النفس ، وأثرها فى أخفاء أشياء ، وحذف أشياء عند القول ؛ وهم الذين يتحدثون عن التشويق وطلب الأصغاء ، ومواضع ذلك ووسائله ، والطرق القولية المثيرة له ؛ وعن الطمع والرغبة الملحة ، والأطماع والإيئاس ؛ وعن السرور بخلف الظن وما إلى ذلك . وهم الذين شرحوا — فى إطالة — تنادى المعانى ، وأنواع الترابط بينها فيما يبينونه من جامع وهمى أو خيالى ، أو عقلى ؛ وحقائق تلك الحركات النفسية ، وفرق ما بينها فى تعمق ؛ إلى غير ذلك من مظاهر الاعتماد القوى على الخبرة بالنفس الإنسانية ؛ اعتماداً يدل على العلاقة الوثيقة بين البلاغة وعلم النفس ، مع ما لبلاغتهم تلك من ناحية فنيه ضيقة المدى ؛ وناحية علمية فلسفية ، شديدة التركب ، والتعقد

ولكنى رغم هذا الاتصال الوطيد ، لم أر من القدماء من لمح هذا الارتباط فيما لمحوا من صلة البلاغة بمختلف العلوم والأبحاث ؛ مع أن علم النفس كان من معارفهم ؛ وبين أقسام فلسفتهم ؛ ولعل ذلك يرجع إلى أنهم إنما كانوا يقصدون من البحث النفسى الوقوف على حقيقة النفس وقواها ، دون عناية بالخصائص ، ووصف المظاهر النفسية فى الحياة الإنسانية ، وهى الناحية التى اتجه إليها المحدثون حين صدفوا عن تعرف المهايا والحقائق ؛ أولعل أهمال القدماء لهذه العلاقة يرجع لغير هذا السبب ؛ فنحن ندع تعليل هذا الآن لأنه ليس من صميم ما قصدنا إليه

الأدب فى الحياة

٣

على أنا لا نقف فى تبين علاقة البلاغة بعلم النفس عند هذه الجوانب التى لمحناها فى بحوث الأقدمين البلاغية ؛ بل نريد أن ننظر فى ذلك نظرة مثالية متسامية ، لا نقف

البلاغة عند هذه الحدود القديمة الضيقة ؛ كما لا تقف علم النفس حيث وقف به القدماء فى فلسفتهم ؛ بل نحاول تقدير ما بين الفن عامة ، والفلسفة من صلة ؛ ثم تقدير ما بين الفنون والخبرة النفسية من اتصال ؛ وتأثير فى حياتها ؛ لنحاول بما تصل إليه من رأى فى ذلك ؛ توجيه درسنا للبلاغة العربية ؛ ثم للحياة الأدبية ، توجيها يقوم على أساس واضح مفهوم ، ويتفق مع ما نحاوله وما ندعيه من النهضة الأدبية ، وإحياء دراسة العلوم العربية إحياء يصلها بالحياة ويمكنها من التأثير فيها

وأول ذلك وأصل الرأى فيه ، أن نقدر أننا إنما ندرس الأدب وعلومه اليوم ، لغير ما كان الأقدمون يطلبون له هذا الدرس . فإن كانت قد دفعتهم إلى ذلك دوافع دينية ، تشريعية وغيرها فى أكثر الأحيان ، وأغلب الأعصر ، فعدوا الأدب وعلومه وسائل لا مقاصد : وسائل يبتغون بها فهم الأحكام أو العقائد ، والسداد فى استنباط ذلك واستخراجه من مراجعه . أو أنزلوا الأدب حينا منزلة أسباب الكسب ، ووسائل العيش العملية التى قد تكون مهينة ، ولا سيما إذا ما ساد عنصر غير عربى ، ولا متعرب ، من فرس أو أكراد أو ترك أو تتر وغيرهم ؛ ممن استأثر بالحكم أكثر الأزمان الإسلامية ؛ وكان منه رجال دول كثيرة ؛ حتى رأينا من هؤلاء « على بن بكتكين » النائب بالموصل فى القرن السادس الهجرى ، مدحه « الحيص بيص » الشاعر بقصيدة ؛ فلما أراد أن ينشد ، قال النائب أنا لا أعرف ما يقول ، ولكنى أعلم أنه يريد شيئاً ؛ وأمر له بخمسمائة دينار وفرس وخلعة[1]

إذا كانت الأولى منزلة الأدب إذ الدولة عربية ، والحاجة الدينية ماسة ؛ والثانية منزلته إذ الدولة أعجمية ، والحاجة مندفعة أو تكاد ؛ فإننا اليوم لا نريد الأدب لأحدى هاتين الغايتين . والذين اعتدوه ، وسيلة لفهم الدين ، والتشريع ، قد نالوا من ذلك غرضهم ؛ والذين ارتزقوا به عند من لا يفهمونه قد قضوا من ذلك وطرهم ؛ ونحن اليوم إنما نرى

---

(١) الكامل ؛ لابن الأثير ج ١١ ص ١٢٤ ط مصر

الأدب مظهراً من مظاهر الحياة المعنوية للجماعة ؛ وحاجة فنية من حاج الأمة ؛ ليس طلبها لها بأقل من طلبها لسائر المرافق التى تقوم بها الحياة الرافهة الراقية ، ولا عنايتها بها أقل من عنايتها بالنظام ، والنظافة والصحة ؛ بل بالحرية والطلاقة ؛ فالفن ضرورة من ضرورات الحياة الأنسانية فى مراحلها المختلفة ؛ وأدوارها الراقية والبدائية ؛ وليس يستطيع شعب شاعر بوجوده ، مشارك فى الرقى الأنسانى له لغة ، وله نفس ، يأمل ويألم ، ويشعر ويترجم ، أن يعيش بغير فن أو يعيش من الفن بغير أدب ؛ أو يعيش من الأدب بما هو مرضاة ذوى الجاه والسلطان ؛ أو مكسبة المال ومستدر الهبات

الأدب فى العصر الحاضر

***

أول مقومات وحدة الأمة اللغة ؛ والأمة الحية كائن حساس يحسن الترجمة عن نفسه ؛ فاللغة طريق تصوير هذه الحساسية ، والأدب صورتها الفنية ؛ يصور مثل الأمة العالية ، ويجسم عواطفها ، ويصل بين قلوب أبنائها ويخلق بتساميه جيلها المقبل ، ويرسم مجدها المرتقب ، ويربط ماضيها الكريم بأملها المرجو ، فحيث الأمة الحية الطامحة يكون الأدب والفن التولى ، أولا فالقول المردد ، والفن المقلد المستعار ، إن كان

الأدب سبيل الأمة

ولسنا اليوم ندرس العربية وأدبها ، وعلومها الأدبية لتكون لنا صناعة نحترفها ، ومرتزقا نعيش به ، ونمتهن تعليمه ، لنؤجر عليه فحسب ؛ ولا لتكون عملا حكومياً توظف الأرزاق على تحريره وتحبيره ؛ كما لا نتعلم العربية وصلة لتصحيح العقيدة ، أو فهم الأحكام الشرعية مثلاً . وإن كان من ذلك شىء اقتضته الحياة بالأمس ، أولا تزال تتقاضانا بعضه اليوم ، فليس هو الغاية الكبرى ، ولا المقصد الأول . بل اللغة لذاتها ، وأدبها فى نفسه ، مادة من مواد الحياة ، وعنصر من عناصر وجود الجماعة المدنى ، الذى تجد الأديان باعتقادها ، وتشريعها وأخلاقها ، والحكومات بمختلف سلطانها لحمايته ، وترفيه وأسعاده ؛ ويشارك الفن بنصيبه فى ذلك الأسعاد وهذا الترفيه . وأول ذلك وأسبقه الفن القولى أعنى الأدب

فمهمة كلية الآداب فى الجامعة الحديثة ؛ أو معاهد دراسة الأدب على اختلاف نظمها وأسمائها ، ليست إخراج معلمين يرتزقون بتعليم اللغة ، وتلقين آدابها المتوارثة يشرحونها وينقدونها وما إلى ذلك فحسب ؛ إنما مهمة كلية الآداب فى نظام جامعة هذا العصر الحديث ، أن تجدد ترقية الحياة الفنية الأدبية للشعب الذى تنتسب إليه ، وتشارك بذلك فى ترفيه حس أبنائه ، وأعانتهم على رفع مستوى الحياة ، بتلمس عناصر الجمال والذوق الدقيق فيها ، فترفع من درجة انسانيتهم ، وتمدهم بقوى معنوية فعالة تثير الهمة ، وتبعث العزمة ، وتسعف الإرادة على استكمال وسائل الحياة الراقية القوية المشاركة فى الوجود مشاركة حقة ؛

وإذا كانت كلية الطب فى الجامعة ليست مهمتها مقصورة على تخريج أطباء لمستشفيات الحكومة فى المدن والأقاليم . . . الخ ؛ بل عملها أن توطد الحياة المصرية الصحية ؛ وتعمل لوقايتها ؛ وتقويتها ؛ بجعل المعارف الطبية والعلمية ، المتصلة بالجسم الأنسانى وسيلة من وسائل تقوية الحيوية المصرية ؛ والوجود المصرى ؛ فتمد الأمة بقوى مثمرة فى مختلف مناحى الحياة العقلية والعملية ؛ وتوفر قوى وجهوداً مضاعة بالمرض أو الضعف ؛ فكذلك مهمة كلية الآداب ودراسة الآداب ، أن تواتى الحياة المصرية الفنية بما يوفر الحيوية المعنوية المصرية ، ويسعدها بقوى إنسانية فى فروع حياتها الراقية على تنوعها

فليس الفن ترفا وكمالاً فى الحياة ؛ بل هو مادة إنسانية الإنسان ، وعنصر معنويته ؛ وليس غير هذه الإنسانية والمعنوية يخلق الحضارة ويوجد المدنية ؛ والفن القولى أمس الفنون اتصالاً بهذه المعنوية وتلك الأنسانية

وليس موضع الفن من الحياة بحيث يطول القول فيه أو يحتج له الآن وفى هذا العصر ، فحسبى ذلك فى بيان غايتنا اليوم من درس الأدب ، وتقدير هذا تقديراً نؤسس به للقول فى تجديد علومه ودراسته ، وبخاصة ما نعنيه من البلاغة ، التى تهدى لصنع الفن القولى أو تذوقه

الفن والفلسفة

٤

على أساس هذا التقدير للفن القولى ننظر فى دراسة الأدب وعلومه ، ونتصدى للتجديد فى تلك الدراسة ، ومنهجها ، وطريقة التأليف فيها وما يتصل بذلك . وهو أساس يخالف وجهة النظر التى سادت فى أدهر طويلة من حياة العربية ، ولا سيما العهود الإسلامية

***

والفن القولى على هذا تصله بالفلسفة ، وشائج قوية ، وقرابة متينة ؛ إذ الفن والفلسفة يخدمان معاً فكرة الجمال والجميل

تعد الفلسفة الجمال شطراً من درسها الإنسانى ، وتشعر أنها حين تتولى العقل بالدرس ، وتنظر فى منطقه ، لا بد أن تتولى الوجدان الإنسانى بالتعرف ، وتنظر فى موازينه ومقاييسه ؛ ومكان الجمال من الحياة البشرية

وأن الفلسفة لتعد الجمال غاية من غايات الحياة الكاملة ؛ الخليقة بأن تنعت بأنها حياة إنسانية ؛ حين يخلق الفن على اختلاف أساليبه من ناطقة وصامتة ؛ صور ذلك الجمال ومظاهره ، ومثله التى تحقق تلك الغاية الفلسفية ؛ فحين تقدر الفلسفة الجمال وتحاول تبينه وتعرفه ؛ يتقدم الفن لينقل للأنسانية وحى هذا الجمال ، ويكشف لذوى النفوس عن مظاهره السامية وعوالمه السعيدة ، فيدل الانسانية على طرائق التسامى ، وسبل التكمل الروحى ؛ وهو بذلك يخفف من ظلام الحياة المادية ، ويهون من مصاعبها ، ويعين على احتمالها ويرفع مصباح الأمل ، لينير السبل أمام الجاهدين لإسعادها ، المضحين من أجل ترقيتها وترفيهها ؛ وبتأثير هذه الفلسفة وذاك الفن ، تمس النفوس الراقية ، تلك الحياة المادية العاملة ، مس المستشرف الطامح ، وتزاولها مزاولة الإنسان ، المترفع ، الواسع الأفق ،

الذى يدرك معنى الكرامة البشرية ، فيجد فى توفيرها ، ويحلم بحياة راغدة راقية يجاهد لتحقيقها ، بالعلم تارة ، وبالعمل طوراً

وكذلك كان الفن والفلسفة عاملين قويين فى أنهاض الأمم ، وإثارة العناصر الحية الطامحة فيها : يبعثان القوى وينعشان الهمم ؛ ويهيئان ذلك الرجل الذى يقود الحضارة الإنسانية إلى الأمام ، ويشترك جادا فى أسعاد البشرية على الأرض ، ويتلاقى الفن والفلسفة معاً فى العمل لذلك ؛ حين تجد الفلسفة فى فهم الإنسان وتفرد له منها قسما برأسه ؛ هو ما لا يزال ينعت بالفلسفة الإنسانية . وبهذ البحث الفلسفى يعتز الفن ويستفيد ؛ إذ لا تقوم الفنون على دعامة أقوى وأمتن من الخبرة الصحيحة بالنفس البشرية ؛ والوقوف الدقيق على عميق أسرارها ؛ وليست العبقرية الفنية فى أى صورة من صورها إلا البصر بخفايا الحس البشرى ، والاقتدار على الاتصال بالوجدان ، ومداخلة العاطفة ، ومسايرة الأمل ، والتحليق مع الخيال ، والوقوع على مواطن الهوى ، ومكامن الرغبة ؛ التى احتوت النفس منها أسراراً باهرة ، وقوى رائعة

وما الفن حين يخلق صور الجمال ، ولا الذوق حين ينقد الجميل ، ما كل أولئك إلا خبرة بأهواء النفوس ؛ وقوة فى الشعور ، ودقة فى الوجدان ؛ يحدث بها الشعر والنثر حديث الناى والعود ، وترجمة الألوان والأصباغ ؛ ونطق الرخام وشهادة الحجر ؛ فيقرؤها الناقد بين الأسطر والفقرات ؛ وفى الأنغام والهمسات ، وفى الظلال والأضواء ، وفى المعارف والتقاسيم ، لأنها أودعت سر نفوس أصحابها ، وأفشت حديث قلوبهم ؛ وأعلنت وحى الجمال إلى أرواحهم ؛ وعلى هذا الأساس من علاقة الفن بالنفس الأنسانية ؛ تظهر صلة الأدب بالنفس ، وتجلى قوة تلك الصلة

وإذا ما قلت الأدب فلا يخالن مشتبه أنى جاوزت حد عنوانى ، أو عدوت ما إليه قصدت ، من حديث عن البلاغة ؛ فأن البلاغة من بين العلوم الأدبية ، هى روح الأدب ، والأدب مادتها ؛ تعلم صنعه ، وتبصر بنقده ؛ ولن تعد والبلاغة ذلك ، عند القدماء والمحدثين ، مهما اختلفوا حوله ، أو غيروا حدوده ، ففصلوا عنها النقد حيناً

على ما يحب العصريون فى تغييرهم ؛ أو جعلوه منها كما يقول المتقدمون بلسان أبى هلال العسكرى فى الصناعتين[١] « أن صاحب العربية إذا أخل بطلبه ، وفرط فى التماسه ، ففاتته فضيلته ، وعلقت به رذيلة فوته ، عفى على جميع محاسنه ، وعمى سائر فضايله . لأنه إذا لم يفرق بين كلام جيد وآخر ردىء ؛ ولفظ حسن ، وآخر قبيح ، وشعر نادر وآخر بارد ، بان جهله ، وظهر نقصه ؛ وهو أيضاً إذا أراد أن يصنع قصيدة أو ينشىء رسالة ، وقد فاته هذا العلم ، مزج الصفو بالكدر وخلط الغرر بالعرر ، واستعمل الوحشى العكر ، فجعل نفسه مهزأة للجاهل وعبرة للعاقل »

ومن هنا كانت البلاغة أحق ما يتأثر بالتغيير فى مناهج دراسة الأدب ، وتظهر فيه نواحى التجدد ، فى الغاية والغرض من تلك الدراسة الأدبية ، وكانت صلة الفن بكل ما يصح اتصاله به ، أعود على البلاغة ، وأبرز فيها تأثيراً ؛ فاذا ما تسامى الفن القولى فاتصل بالفلسفة ، وعمق فزادت بالنفس خبرته ، ودق فصح عن همسات الوجدان حديثه ، كان على البلاغة أن تقدر ذلك له ، وتمهد طريقه إليه ، وتعينه على الأبداع فيه إذ هى كما أسلفنا تعلم صنع ذلك ؛ أو تنقده وتقدره

ولن يتسق نهوضنا الأدبى ، أو تجددنا الفنى ، إلا إذا امتد إلى تلك المرآة الأدبية ، فجلا صفحتها ، وزاد رقتها ، وأصلح من شأنها إصلاحا يفرق بين قديمها وحديثها ، بقدر ما بين قديم الأدب وحديثه من فرق ، تعمل النهضة على إيجاده وتسعى إلى تحقيقه

درس ومشاهدة

٥

والبلاغة وهذا مكانها فى الدراسة الأدبية ، قد انتهت إلينا فى حال باعدت بينها وبين الروح الفنية ، وأشاعت فى أوصالها جفافاً وذبولا ، وكستها خشونة وغبرة ، نفرت

---

(١) ص ٣

من درسها ، وعوقت عن الجدوى منه وقد تعالت دعوتنا[1] ودعوة الأدباء — من قبل ومن بعد — إلى إصلاحها ، فاذا ما أردنا أن نخلصها من ذلك كله ، فأول العمل فى هذا السبيل أن نقيمها على ما تعتمد عليه الفنون الرفيعة كلها ، وما هو أصل أول فيها ، على ما مضى بيانه فى الفقرات السابقة ؛ وما ذلك الأصل إلا الأصل النفسى وقد تبين من وجه الرأى فى ذلك ، ما ندعو إليه ، بما سبق من بيان صلة الفن بالفلسفة الانسانية ، وترجمته عن الحياة الوجدانية

فوضح أننا أحوج ما نكون ؛ إذا ما صدقت رغبتنا فى النهوض الأدبى وصحت عزيمتنا عليه ، وصدق استشرافنا إلى أمل مثالى فيه ، يشد أزر حياتنا العامة ، ويوسع آفاق طموحنا ، ويترجم عن حقنا ورجائنا فى الإنسانية الكاملة — إذا ما كان ذلك — وهو لا بد كائن إن شاء الله — فنحن أحوج ما نكون إلى جهد صادق يتآزر فيه المؤدبون والمتأدبون ، وقادة الرأى الأدبى على تحقيق تلك الصورة المرجوة فى فهم الفن ، وإخراج الفن ، وتعليم الفنون

***

فأما الذى نريد من عمل المؤدبين فى سبيل هذه الغاية ؛ فهو أن توثق الصلة بين ذلك الفن القولى ، والخبرة بالنفس ، ويدعم الأساسى النفسى للفن ، وهذا فى درس البلاغة بخاصة ، بأن تقدم بين يدى الدرس البلاغى مقدمة نفسية ، هى أمس به وألزم له ، مما اقتبس من أبحاث أصولية أو منطقية ، أو فلسفة طبيعية وغيرها ، مما أقحم فيه ، وحفلت به كتبه ، من أمثال أبحاث المقولات المختلفة ، فى تعاريف الفنون البلاغية ؛ وأبحاث الدلالات أول درس البيان ، وأبحاث المنطق وقضاياه فى النفى والأثبات والتوكيد من علم المعانى ، وأبحاث الفلسفة المختلفة فى الألوان والطعوم ، والماهيات والحقائق ، والنسب والصلات من درس التشبيه ، والفصل والوصل وغيرهما مما مضى القول فيه ، عند الحديث عن أثر الفلسفة فى البلاغة

[1] راجع فى ذلك صفحة ٣٧ – ٣٨ — من رسالتى « البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها »

وإذا لم أعرض هنا البيان التفصيلي لتلك المقدمة النفسية المطلوبة ، تاركا هذا لموضعه من المنهج والدراسة ، فأنى أصف ما أنشده وصفاً أجمالياً كافياً للألمام به :

أرى أن تدرس فى هذه المقدمة ؛ القوى الإنسانية بعامة ، وما له منها أثر فنى بخاصة ؛ فنعرف غير القليل عن الوجدان ، وعلاقته بمظاهر الشعور الأخرى من ناحية عمله الفنى ؛ ونعرف مثل ذلك عن الخيال ، والذاكرة والأحساس ؛ وعن الذوق الذى طال ويطول التحدث عنه فى البلاغة ؛ بل فى سائر الفنون جميعاً . كما يجب أن نعرف الكثير عن أمهات الخوالج الانسانية من حب ، وبغض ، وحزن وفرح ، وغيرة وانتقام ، وما إلى ذلك مما هو مادة المعانى الأدبية الكبرى فى الآداب الأنسانية كلها ؛ وعلى الخبرة بحركات النفس فيه ، واتجاهاتها يقوم النقد الفنى ، ذو الأساس ؛ بل أن البصر بذلك هو مادة النبوغ الفذ ، وسبيل خلود الآثار الأدبية للمنشئين والناقدين

ثم نريد لندرك المعانى النفسية فى الشعور بالجمال ، والتأثر به ، وتقديره ، ليكون قولنا فى ذلك ، حينا نصنع مثله أو ننقده قولاً معتمداً على غير اللمحة الخاطفة ، والملاحظة السطحية والهاجس الطائر ؛ وبهذا لا يكون فننا لعباً بالألفاظ ، ولا خواطر متناثرة ، ولا رعاية لمشاكلات سطحية أو التماسات متكلفة ؛ كما لا يكون نقدنا فارغاً معاداً ، نضعه فى كل بيت ونلبسه لكل قصيدة ؛ بل يكون فننا عميقاً مغذياً للروح ، محدثاً عما تجده النفوس القوية ، الشديدة الأحساس ، فيسحرها أن تسمعه ، ويفتنها أن يترجم عنها أصدق مما استطاعت ؛ كما يكون نقدنا وزناً مقاييسه حقيقية اختبارية ، وتقديرات دقيقة ، تبتعثها خبرة لا يدعيها كل آفاق ، ولا يصطنعها كل عاطل ، ولا ينتحلها كل من قعدت به الهمة عن الجد فى الحياة ، ممن نشهدهم يملئون أسواق الأدب ونواديه ، ويختلسون صفة الناقد والمنشىء

***

نريد أن يقرر المؤدبون دراسة تلك المقدمات ، ويصلوا تلامذتهم بمصادر تلك الخبرة النفسية وصلاً قوياً ؛ على حين نريد من المتأدبين فوق إقبالهم على هذا الدرس

وتقدير أثره فى تثقيفهم الأدبى ، أن يعمدوا إلى المشاهدة الباطنة فى أشخاصهم وأنفسهم ، فيجردوا منها شخصيات أخرى ، تكون على أنفسهم مراقبة ؛ تنتبه لتأثرها بظواهر الحياة ، ووقع الأشياء والأحداث عليها ؛ وإدراك الفوارق الدقيقة بين الألوان ، والظلال ، والأضواء ؛ والهمسات الخفية النفسية ، عند مواجهة المعانى وملاقاة المؤثرات ؛ فيما يعرضون له من الانفعال الإنسانى الفردى ، أو التفاعل مع الآخرين ، مما لا بد أن يصيبوه فى حياتهم ، ولا سيما أيام الشباب ؛ فيرفه حسهم ، ويدق نظرهم ، ويسمو خيالهم ، وينفسح مداه ، كما تصدق أحكامهم ، ويرق ذوقهم فيجدون المعانى الفنية ، ولها فى نفوسهم ، مثل ما للطعوم والأرابيح على إحساسهم ؛ ويختزنون من هذه الملاحظات ما يكون مادة أدبية وثروة من المعانى الفنية ، يمدون بها أدبهم إذا صنعوا ، ويستخرجون على هديها معانى فنية عميقة ، وجديدة ، مما يقرءون من وجوه الآثار الأدبية ؛ كما يقيمون به نقدهم على أساس قوى ، لا تهريج فيه ولا تزويق

* * *

بهذا الصنيع النفسى من الدرس ، والمشاهدة اليقظة ، والانتباه المستنبط ، نكسب مزايا جمة ، يتعدى أثرها ، الفنون الأدبية ودراستها ، إلى الحياة العاملة ، إذ نرفع فى مصر مستوى التربية الفنية ، ونبث فى الحياة المصرية روحاً آملة ، وهمة طامحة ؛ فتسمو الآمال ، بقدر ما تدق المشاعر ، ويعمق الأحساس ، فيأنف من احتمال الظلم ، والرضا بالضيم ، وينفر من حياة لا معنى فيها ، ولا جمال ينسقها ؛ ويطلب دائماً أفضل مما يجد ، ما دامت طبائع الأشياء تسعفه ، ونظام الكائنات يمده ، ولا حاجة بى إلى القول المسهب فى ذلك ، فهو أوضح من أن يتشاح فيه ، وقد مضى من الاشارة إليه ما فيه الوفاء والغناء

وأجدى ما نظفر به من ذلك ، أن ننزل الفن القولى منزلته فى الحياة ، بين مرافقها التى لا بد منها ، فيسود الشعور بأن هذا الأدب وأخواته من الفنون حاجة إنسانية ، لا يستطيع المجتمع الراقى أن يجد عنها ندحة

ولعله إذا ما استقر هذا فى نفوس من يزاولون الأدب ، ونفوس من يستمتعون به ، نستطيع القضاء على المنحط من صنوف القول الأدبى ، وألوان المعانى الناصلة السمجة ، من مدح وتهنئة بمولد ؛ وتزلف ، وكذب ، ومعانى فى ذلك تنفر منها النفس التى شعرت بجمال الفن ، وسمو مكانه ، وكرامة الانسانية ؛ فليس أقتل للفنون الوضيعة ، من أن يدق الشعور ، ويعمق الاحساس ، فيحول دون القائلين للردىء ؛ ويمنع السامعين له ؛ ويدع الفن يقوم بنصيبه السامى ، من أمتاع النفوس ، واستثارة كامن نبلها وتساميها وأدنائها من العوالم الروحية ، التى هى أهل لأن تحلق فيها ، وتطير نحوها . وحسبنا أن الأديب لن يقول إلا ما يجد الدافع الانسانى الصادق عليه ؛ وأن متذوق الأدب لن يلتمس إلا القيم الشيق الذى تهفو إليه نفسه ؛ غير مضلل من مرتزق لا خلاق له ؛ أو مهرج تافه لا نفس له ؛ ولا تارك لشىء من هذا فرصة البقاء ، ولا سبيل الحياة

وما أن أشك فى أنه كلما اشتد وصلنا للأدب بالبيئة النفسية والجو الإنسانى الحقيق ، خلصنا من كثير ، بل من أكثر الآفات التى نشكو اعتداءها على الأدب ؛ وحياتها المتطفلة عليه ؛ وافسادها لأثره ، وحطها من قيمته . وحسبنا ذلك مغنما ، لو كان هو كل ما نخرج به

آثار هذه الصلة فى إصلاح البلاغة

٦

لكنا وقد رأينا الصلة الفعلية بين ما تعرض له البلاغة — حتى على ما قصرها عليه الأقدمون — وبين الشؤون النفسية « مما أوردناه فى الفقرة ٢ » ؛ نستطيع اذا أيدتنا تلك المعرفة النفسية ، أن ننظر فى الاعتبارات البلاغية نظراً صحيحاً ، نقبل منها ما نقبل على أساس واضح ، ونرفض منها ما نرفض عن فكرة صحيحة ؛ فنخلص دراسة البلاغة من تلك التعليلات الركيكة المزيفة ، التى لم تعتمد إلا على نظر عقلى بعيد عن روح الفن ؛ أو قد اعتمدت من ذلك على باطل لا صحة له ولا قوة فيه ؛ كما نفهم بذلك

ما نبقى من تلك الاعتبارات ، فهما ذا عائدة على الذوق والتكوين الأدبى ؛ لا فهما بقوم على إشارات مبهمة ، أو ملاحظات سطحية لا قيمة لها ؛ وإلى القارىء من ذلك أمثلة يتبين فيها ما نقول :

نحن نقرأ مثلاً فى بيان ميزة الأسلوب المعروف عندهم باسم « تأكيد المدح بما يشبه الذم » قولهم : أن سبب ذلك أن هذا الأسلوب كدعوى الشىء ببينة ؛ ويفسرون ذلك بأن القائل علق نقيض المدعى وهو إثبات شىء من العيب بالمحال ، والمعلق بالمحال محال ؛ فعدم العيب محقق

كما تقرأ لهم وجهاً آخر لميزة هذا الأسلوب هو « أن الأصل فى مطلق الاستثناء الاتصال ، فذكر أداته قبل ذكر المستثنى يوهم إخراج شىء مما قبلها ؛ فإذا ما أوليت الأداة صفة مدح ، وتحول الاستثناء من الاتصال إلى الانقطاع جاء التأكيد ، لما فيه من المدح على المدح ، والأشعار بأنه لم يجد صفة ذم يستثنيها »[(١)]

هذا ما يقولونه ؛ ولو رجعنا إلى أنفسنا لوجدنا أن التعليل الأول بالدعوى والدليل عليها ، تعليل فيه الغموض والأبهام ، والاشارة إلى نقيض المدعى والمحال ، والثبوت بالبطلان ، وفيه فوق ذلك أن الشعور بمعنى الاستدلال ، أو وجدان أثره فى الاثبات لا يلمح منه شىء فى نظم الكلام ، فلا يزال السامع يجد دعاوى مرسلة لم يتأيد منها شىء بشىء ؛ وما زعموه من أثر البينة وتقوية الدعوى لا وجود له ؛ ولا يتبادر إلى النفس من فعله أثر

وليس التعليل النحوى الآخر بأحسن حظاً من سابقه « الفقهى » فهذا الذى يذكرونه من الاتصال والانقطاع اعتباران نحويان ، لا يحسن المرء تذكرهما أو ملاحظة الفرق بينهما ، حينما يسمع هذا الأسلوب ؛ وليس كل من يجد أثر هذا الأسلوب فى نفسه قد درس الاتصال والانقطاع فى الاستثناء ؛ بل لعل معرفة المرء لهذا الاتصال

---

(١) الايضاح والسعد ، والسبكى ص ٣٨٩ ج ٤ من شروح التلخيص

والانقطاع يضعف معها شعوره بميزة هذا الأسلوب . ثم هم أنفسهم قد عد بعضهم فى هذا الوجه من التعليل تمحلاً [١] ، كما لاحظوا أن التعليل الأول إنما أفاد التأكيد بأمر تخييلى

ولعل السر النفسى لذلك فيما يظهر ، هو ما فى هذا الأسلوب من معنى المباغتة والمفاجأة التى تكسبه طرافة ، وتثير حوله تنبهاً . وسواء أكانت هذه الطرافة تقوم على اتصال الاستثناء أو يتحول معها منقطعاً ، فأن المباغتة هى الأصل لا ملاحظة الاستثناء وحالته

وقد نجد آخر قولهم فى هذا المقام لمحة تخفق البرق نستخرج منها هذا المعنى النفسى ، لشعورنا به لا للفت عبارتهم إليه . وتلك اللمحة هى قولهم « تأكد المدح لكونه مدحاً على مدح ؛ وإن كان فيه نوع من الخلابة» . فما أحوج هذه الخلابة إلى البيان ، لأنها روح التعليل وسر الحياة فى الأسلوب

***

ومن ذلك مثلاً ؛ أنا نسمعهم يقولون « أطبق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة ؛ وأن الاستعارة أبلغ من التصريح بالتشبيه ، وأن التمثيل على سبيل الاستعارة أبلغ من التمثيل لا على سبيل الاستعارة ؛ وأن الكناية أبلغ من الافصاح بالذكر » . يقولون هذا ثم لا يعللون شيئاً منه كله « إلا بالفكرة السابقة فى تأكيد المدح بما يشبه الذم» من قولهم : أنه كدعوى الشىء ببينتــه ؛ ويعودون إلى الاستدلال ، والتلازم والانفكاك .. الخ

وشهد الله والأدباء وأولو الفن ، أن ليس شىء من ذلك الاستدلال ، ولا تلك البينة ، ولا هاتيكم الشهادة ، قد مر بخاطر القائل أو السامع أو وجدته نفس أديبة ؛ ولو

(١) مواهب الفتاح للمغربى ج ٤ من شروح التلخيص ص ٣٨٩

كانت العرب إنما تصوغ عباراتها ، وتبتدع أساليبها على هذا المنوال من الاستدلال ، القضائى لكانت عبارة التوثيقات المؤكدة ، ولغة الأشهادات المسهبة هى الفصحى ، ولوجب أن تكون هى لغة المعجزة القرآنية

ولكن العرب لم تفعل ذلك ولا قام عليه ذوقها الفنى ، ولعل الاعتبارات النفسية فى تداعى المعانى وتجاذب الصور ونحو هذا ، مما يكشف حسن هذه التعابير ، ويجسم ناحية القوة فيها دون برهان ، ولا ادعاء ، ولا مقاضاة أو احتجاج

وكم انطوت كتب البلاغة على سخيف النكات التى لا تتزاحم ، والتى هى ضرب من فكاهة الفقهاء ، ودعابة النفوس الراكدة ؛ وليست فى أصلها إلا فروضاً ذهنية ، واحتمالات عقلية لا غير ، قد نبههم إليها وأغراهم بمثلها ، طول الفهم لهذه الفروض وتلك الاحتمالات البعيدة عن واقع الحياة ، ونضرة الفن ؛ مع أنهم يقررون — نظرياً — أن المعانى الأدبية إنما تقوم على التلازم الواقعى ، ويعدون بذلك دلالة الالتزام هى الطريق للمعانى الأدبية ؛ القائمة على ترابط الأشياء فى الخارج ، وملاحظة الناس فى حياتهم اليومية ، علاقة ما بينها تقارباً أو تباعداً ، وتشابهاً أو تخالفاً ؛ وأنه على هذا الأساس وحده ، يقوم حسن الحسن من التشبيه أو الاستعارة ، وقبح القبيح من ذلك . إلا أنهم حينما كانوا يتمون عملهم فى هذه الدراسة لم يكونوا يستوحون النفس ، ويرقبون ما تجد من وقع الأشياء على الحواس ، وتأثرها بها ، بل كانوا — أو أكثرهم — بعيدين عن ذلك ، منصرفين عنه ، أو يعتدون العناية به ضرباً من الاشتغال بالدنيا وإضاعة الوقت ؛ ثم راحوا بهذا الفقر النفسى ، والجدب الوجدانى ، يعللون حسن التعابير ، وقوة الأساليب ؛ ويتبينون خصائصها ووجه حسنها ؛ فلن يكون من وراء ذلك ، إلا ما حفلت به الكتب من سقيم الملاحظة ، وسمج النكتة التى يلمحها ، بل يتكلفها محدود الأفق ، قد بعد ما بينه وبين الوجدان ، بقدر ما باعد بينه وبين الحياة الحافلة الشاعرة ، ولا سبيل الى استئصال ذلك من الكتب فى هداية وتوفيق إلا بالملاحظة النفسية الدقيقة الصادقة

الأعجاز النفسى

٧

وأبعد من ذلك وأعمق ، أن تقديرنا صلة البلاغة بعلم النفس سيهدينا فى بحث مسألة قديمة ، جليلة الخطر ، كانت منذ أول الدهر خالقة البحث البلاغى ، ومحددة غايته ، وموجهة دراسته ، تلك هى مسألة أعجاز القرآن ، التى نعرف جميعاً أنها أفعل ما أثر فى البحث البلاغى ، وحياة البلاغة العربية ، ونقدر ما كان — ولا يزال — لها من خطر أدبى ، وخطر دينى

***

وإنا لنعرف كذلك أن الآراء فى هذا الأعجاز وتعليله ، كادت تستوفى نواحى القسمة العقلية ، وتدير كل ترديد واحتمال ؛ فقائل : لا أعجاز فى اللفظ ولا المعنى ولكنها الصرفة ؛ وقائل بالاعجاز فيهما مع الصرفة . وقائل بأعجازهما للبشر ، ولا سبيل الى تعليل هذا الأعجاز أو بيانه ؛ وقائل بالأعجاز مع إمكان التعليل . ومن هنا تتشعب الطرق ، وتتفرق السبل ، فى ذلك التعليل ؛ فيقال تارة هو النظم البديع ، والأسلوب المخالف لجميع أساليب العرب ؛ أو هى الجزالة التى لا تتأتى من مخلوق بحال ، أو هو التصرف فى لسان العرب على وجه لا يستقل به عربى ، حتى يقع منهم جميعهم الاتفاق على إصابته فى وضع كل كلمة وحرف موضعه ؛ أو هو الأخبار عن الأمور التى تقدمت فى أول الدنيا الى وقت نزوله ، من أمى ما كان يتلو من كتاب ولا يخطه بيمينه . أو هو الوفاء بالوعد ، المدرك بالحس ، فى كل ما وعد الله سبحانه وتعالى . أو هو الأخبار عن المغيبات فى المستقبل مما لا يطلع عليه إلا بالوحى . أو هو ما تضمنه القرآن من العلم الذى هو قوام جميع الأنام فى الحلال والحرام ، وفى سائر الأحكام .

أو هو الحكم البالغة التى لم تجر العادة بأن تصدر فى كثرتها وشرفها من آدمى . أو هو التناسب فى جميع ما تضمنه ظاهراً أو باطناً من غير اختلاف[1] . أو الوجه شيء يدور حول ذلك ، وينتهى إليه ؛ أو يتألف من شتيته . وكل واحد من هذه الأوجه مردود ممن لا يقول به ؛ والكل مناقشون . وجمهرة هذه الآراء ؛ بل هذه الآراء كلها رأياً رأياً ، وقولاً قولاً ؛ ليست ذات صلة كافية بالفن الأدبى من تلك الوجهة ، التى قدمنا القول فى ضرورة ابتناء الفن كله عليها ؛ والفن القولى بخاصة ؛ وهى الوجهة النفسية الأنسانية ، أو لهذه الأقوال من الصلة بذلك الأصل ما ليس واضحاً جلياً ، يطمئن إليه الأديب

فاذا كان وصل البلاغة بعلم النفس ، وإقامتها على ذلك الأساس الذى يمضى العلم قدماً فى الكشف عنه والتجلية له ، سيهدينا إلى قول محدث ، أو رأى جديد ، فى فهم الأعجاز القرآنى — ولو لم يكن تعليلاً له بالمعنى التام — فتلك فضيلة لهذا الرأى فى حل قضية الأعجاز الكبرى ؛ أو فى إدنائها من الحل وتقريبها من التفكير الحديث ؛ والأسلوب العصرى ، فى تذوق الفن القولى ودرك حسنه ؛ وإنى لأخال هذه الصلة بين البلاغة والنفس ، منتهية بنا إلى تحقيق ذلك ، والظفر به على نحو ما نتولى قريباً بيانه

***

إلا أنى قبل المضى فى هـذا البيان أقف ريثما أقول شيئاً عن المتبادر من قولنا الأعجاز وعلم النفس ؛ إذ يسبق إلى الوهم ذلك القول القديم ، المعاد حديثاً كذلك ، عن أثر القرآن على النفس الأنسانية ، ووقعه عليها وفعله فيها ؛ وما تجده من حلاوته ، وتستشعره من طلاوته ؛ أو تلك الموسيقى الصوتية فى جرس حروفه ، وتآليف كلمه ، وائتلاف جمله ، أو هاتيك العذوبة يتذوقها قارئه ؛ أو الاقبال النفسى على تلاوته

---

[1] القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج ١ ص ٧٢-٧٥

وعدم الملالة من تكراره ؛ وأنه كان من الصالحين من يختمه فى ليلة ، أو يقرأ منه فى الصلاة بطوال المفصل ؛ وأن هذه الخاصة مما يعين صبيان المكتب على حفظه ، ويهون عليهم استظهاره ؛ تلك ناحية لا أعنيها فيما أريد الآن من القول فى صلة الأعجاز بعلم النفس ؛ فلن أقصد إلى هذا المعنى ، وإن كنت لا أكرهه ؛ ولا أعتمد عليه فى مشكلة الأعجاز ، كما لا أهدمه . فهو يقوم على معنى من تذوق الفن ، ودرك جمال القول ؛ وهو اعتبار قد يكون فى القرآن أوفى منه فى أى أثر آخر ، وقد يكون فى القرآن من النواحى الباهرة ، والمعانى المعجبة ؛ لكنى لا أرى فيه الوفاء ولا أكثره ، بتلك الدعوى الهائلة فى الأعجاز وفوته طوق البشر ، وتنزله من لدن حكيم خبير ؛ ثم هذا الملحظ لا يرتد فى جملته إلا الى الألفاظ والعبارات ؛ وليس على مثل هذا وحده يقوم أعجاز كتاب ، وصف نفسه بأنه هدى ورحمة وبيان وتبصرة ؛ أولا أقل من ألا يكتفى بهذا المعنى فى أعجاز مثل هذا الكتاب . فما يدور من هذا القول ومثله ليس هو ما أعنى فى الحديث عن القرآن والنفس ، ولا هو يشتبه بما سنقول ، أو يشتبه فى أنه منه

***

وثمت معنى بعيد ، قد سبقت اليه أوهام قوم فى هذا العصر ، فآثرت أن أنفى القصد إليه هنا أو التعويل على شىء منه ؛ ذلك هو استخراج قضايا علم النفس ونظرياته من القرآن ، تدعيما للزعم بأنه يتضمن كل شىء ؛ على ما أكثر فيه ناس ، مع قلة غنائه ، بل مع بادى جوره على منزلة القرآن ، وجليل مقامه . ولا نناقش هؤلاء المسرفين هنا ؛ وإنما ننفى أنا نريد إلى شىء من هذا فى تبين الأعجاز وتفهمه . فنحن ندع علماء النفس ، فى تجاربهم العملية ، ومشاهداتهم الواقعية ، أو تأملاتهم النظرية ، إن صح لهم فى ذلك شىء ؛ ليكشفوا عن خصائص النفس الأنسانية ، لا نقلقهم فى شىء منه ، ولا نرى سبق القرآن إليه ، أو تقدمه على الأجيال بأصله ، وما إلى ذلك ، بل نتلقاه منهم لنعتمد عليه فى بيان الوجه النفسى للأعجاز ؛ مؤيدين هذا البيان بفضل ما عرف

محدثوا الباحثين عن الظواهر النفسية ، وما يسجله تاريخ ذلك البحث النفسى من جهل الأوالى بما عرف هؤلاء الأواخر ، إذ أن ما كان من معارف الانسانية لذلك العهد لا يفى ولا يكفى فى التعريف بطواياها ، ولا يهدى المتصدى لسياستها ، المنتدب لقيادتها على أساس من فطرتها

وإذا ما أبعدنا هذين الفهمين فى « القرآن والنفس » ودفعنا احتمال أن يشتبه فى شئ منهما ، استطعنا أن نبين ما قصدنا إليه من ذلك المعنى النفسى فى الأعجاز ، غير مختلط بشئ منهما ، ولا مشتبه بهما ، أو بأحدهما

أجمال فكرة الأعجاز النفسى

٨

إن هذا القرآن من حيث هو فن أدبى معجز ، ثم من حيث هو هدى وبيان دينى ؛ لن يدار الأمر فيه إلا على سياسة النفوس البشرية ، ورياضتها ؛ لأن الفن هو ، نجوى الوجدان ؛ والدين هو حديث الاعتقاد وخطاب القلوب ؛ فصلته بالنفس ، ومناجاته للروح ؛ أوضح من أن يستدل لها أو تخص بالشرح ؛ وفيما مضى من رأى — قديم أو حديث — عن أثره فى النفوس وحظوته لديها ، أقرب شاهد ، وأدناه

فالنظر الصائب إليه ، والفهم الصحيح له ؛ أو بعبارة أكثر صراحة ، تفسيره ، لا يقوم إلا على إدراك ، ما استخدمه من ظواهر نفسية ، ونواميس روحية ، أدار عليها بيانه مستدلا ، وهادياً ، ومقنعاً ومجادلاً ؛ ومثيراً ومهدداً ؛ وأصح ما يبنى عليه هذا التفسير هو القواعد النفسية ، وأصدق ما اهتدى إليه العلم قديماً وحديثا عن تلك الشؤون ؛ فليس يصح أن تعلل عبارة من عباراته ، أو يحتج للفظ فى آية من آياته ؛ أو يستشهد لأسلوب من أساليبه ، إلا بموقعه كله من النفس ، وبما كشف العلم عن هذا الموقع ، وما سبر من اغواره ؛ فبالأمور النفسية لا غير ، يعلل إيجازه وأطنابه ، وتوكيده وإشارته ، وإجماله وتفصيله ، وتكراره وإطالته ، وتقسيمه وتفصيله ، وترتيبه ومناسباته ؛ وما

قام من تعليل هذه الأشياء وغيرها ، على ذلك الأصل فهو الدقيق المنضبط ، وما جاوز ذلك فهو الادعاء والتمحل ، أو هو أشبه شيء به

وهذا وجه من الرأى لا يثار عليه خلاف ؛ فإذا ما هدى البحث النفسى — وقد هدى ما تم منه حتى الآن — إلى أن القرآن قد راعى قواعد نفسية عن مظاهر الاعتقاد ، ومسارب الانفعال ، ونواحى التأثر ، وجوانب التطامن ؛ وأثار من هذا ما أيد به حجته ، وأظهر دعوته ؛ وكان مثل ذلك من معرفة شؤون النفس الانسانية ، لم يهتد إليه العلم بعد ، فوق أن يهتدى إليه هذا الأمى البادى ، فقد جاء القرآن نسيجاً على قوالب دقيقة ؛ وأنوال نفسية ، لا يد لفن بها ؛ ولا سبيل — فى عهد نزوله على الأقل — إلى التزامها ورعايتها ؛ بل لم تكن سبيل إلى التكهن بطرف منها ، أو التنبه لبعضها ، فهذا صنيع فوق قدرة البشر ، وقوى الناس[1] ؛ وذاك قول فى الأعجاز وعلته النفسية منته إلى علم ما لم يكن ، وضبط ما كان مجهولاً بعيد المنال ، مما هو أساس الفن الأدبى ودعامته

وبهذا التعليل الذى يمت إلى العلم بسبب ، ويزداد بتقدم العلم وضوحاً وجلاء ، ويدفع إلى تتبع النفس بحثا واستقصاء ؛ بهذا يمكن أن ندع التعليل بخبر الغيب الذى يصير إلى كهانة ؛ أو علم أخبار الماضين مما تحويه الصحف أو أساطير الأولين ؛ وبه يمكن أن ندع التعليل بالنظم ، والأسلوب والجزالة وما إليها مما لم يتهيأ للباحثين معنى فى ضبطه ، ولا سبيل إلى جلائه ؛ بل لم يطع لهم تقريبه بالتمثيل له ، وانتهوا منه إلى قالة فى الذوق لا تحد ، وإحالة على السحر وعمل المفلقين ، وقد كان يرميه به أعداؤه أول الأمر فلا خير فى أن يصير إليه أولياؤه آخر الدهر

تلك جملة من الاعجاز النفسى ؛ قد يكشفها مترادف الأمثلة ويجليها متتابع الشواهد ،

---

(١) أقول هذا ، وأنا أقدر أن الموهبة الفنية تهدى المتفنن إلى خصائص بارعة التأثير على الناس ؛ فى غير انتباه اليها ؛ فأن مثـل هذا من هدى الموهبة لا يمتد إلى تلك الأهداف البعيدة من أسرار النفس ورياضتها

وينتهى الى تأييدها تفسير جديد للقرآن على هذا النمط ؛ وإليك بعض ما تيسر الآن تقديمه ؛ ويتسع له هذا المجال :

بعض بيان الاعجاز النفسى

٩

هذا التكرار فى القرآن قال فيه القدماء منذ عهد بعيد ولا يزال يقول فيه المحدثون حتى أمس القريب ؛ ولعل القائلين جميعاً جاءوا هذه المسألة من غير طريقها النفسى ، الذى هو سبيل الأعجاز الفنى فى القرآن ، فكان كلام كل رجل منهم محتاجا لكلام من بعده ، وظل كلام الأمس ينادى مقال اليوم ، ليسنده ؛ فالجاحظ منذ القرن الثالث ، تكلم فى هذا وأبان[١] ؛ وكان مما أورده حكاية [ابن] السماك إذ جعل يوماً يتكلم ، وجارية له حيث تسمع كلامه ، فلما انصرف إليها ، قال لها كيف سمعت كلامى ؟ قالت ما أحسنه ، لولا أنك تكثر ترداده ؛ فقال : أردده حتى يفهمه من لم يفهمه . قالت إلى أن يفهمه من لم يفهمه ، قد مله من فهمه . كما نقل فى هذا الموضع ، أنه مكتوب فى التوراة ، لايعاد الحديث مرتين ؛ وقول الزهرى إعادة الحديث أشد من نقل الصخر ؛ ثم عرض بعد هذا كله لالتماس وجه الاعادة فى القرآن فقال : « وجملة القول فى الترداد أنه ليس فيه حد ، ينتهى إليه ، ولا يؤتى إلى وصفه ، إنما ذلك على قدر المستمعين له ، ومن يحضره من العوام والخواص ، وقد رأينا الله عز وجل ردد ذكر قصة موسى وهود وهرون وشعيب وابراهيم ، ولوط وعاد ، وثمود ، وكذلك ذكر الجنة والنار ، وأمور كثيرة ، لأنه خاطب جميع الأمم من العرب ، وأصناف العجم ، وأكثرهم غبى غافل ، أو معاند مشغول الفكر ، ساهى القلب ؛ وأما حديث القصص والرقة فانى لم أر أحداً يعيب ذلك »

ولعل قيمة هذا البيان واضحة ، ومدى اقناعه محدود ، بعد طويل ما ساقه قبله فى ثقل التكرار وأملاله

---

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٨٥ ط السندوبى

على أن الجاحظ نفسه قد عرض لهذه المسألة فى كتاب الحيوان[١] حين اعتذر عن استطراداته فقال « . . . ورأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الأشارة والوحى والحذف ، وإذا خاطب بنى اسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطاً وزاد فى الكلام »

وهذا قول تعلق به بعض أبناء العصر ، وسنشير إليه فيما يلى ؛ على أنا لا نؤخر القول فى عدم كفاية مثل هذا لتفسير تكرار القرآن ؛ ولا سيما بعد الذى أسلف الجاحظ فى بيانه من ثقل هذا التكرار وأملاله

***

ثم عرض القاضى الباقلانى بعد دهر للمسألة فى كتابه أعجاز القرآن ، مرتين قال فى أولاهما « ومن البديع عندهم التكرار كقول الشاعر

هلا سألت جموع كندة يوم ولوا أين أين

وكقول الآخر

وكانت فزارة تصلى بنا   فأولى فزارة أولى لها

ونظيره من القرآن كثير ، كقوله إن مع العسر يسرا ، وكالتكرار فى قوله قل يأيها الكافرون ؛ وهذا فيه معنى زائد على التكرار لأنه يفيد الأخبار عن الغيب[٢] ، »

وليس هذا التكرار فى كلمة أو جملة مما يحتاج إلى القول الكثير

وفى الثانية عرض القاضى لموضوع التكرار الذى نحن بصدده فى ثنايا كلامه عن بديع تأليف القرآن وحسن نظمه ؛ وأنه يتبين لمن كان من أهل الصنعة إذا عمد إلى قصة من هذه القصص وحديث من هذه الأحاديث ، فعبر عنه بعبارة من جهته ، وأخبر عنه بألفاظ من عنده ، فأنه يرى فيما جاء به النقص الظاهر ، ويتبين فى نظم القرآن الدليل

---

(١) ج ١ ص ٤٦ ط الساسى — (٢) ص ٥١

الباهر ؛ وعرج من هذا على التكرار فقال : « ولذلك أعاد قصة موسى فى سور على طرق شتى ، وفواصل مختلفة مع اتفاق المعنى ؛ فلعلك ترجع إلى عقلك وتستر ما عندك ، إن غلطت فى أمرك ، أو ذهبت فى مذاهب وهمك ، أو سلطت على نفسك وجه ظنك[1] . »

وأنت واجد أن هذا القول لم ينل من المسألة الصميم ، ولم يخض الغمار ، وهل يريد أن يعلل التكرار بأنه مظهر لحسن النظم ودقته ؛ أو لم يرد أن يدفع شبهة التكرار وما يثار حوله ؟ وإن كان يتحدث فى ختام عبارته عن الغلط والوهم والظن ! ! !

***

ثم هذا السكاكى شيخ البلاغيين يتناول المسألة فى كتابه المفتاح ، ويسوقها من بين المطاعن على القرآن ليردها فيقول[2] : فى إيراد الشبهة ودفعها ما عبارته : « ومنها أنهم يقولون ، لا شبهة فى أن التكرار شىء معيب خال عن الفائدة ؛ وفى القرآن من التكرار ما شئت ؛ ويعدون قصة فرعون ونظائرها ؛ ونحو فبأى آلاء ربكما تكذبان ؛ وويل يومئذ للمكذبين وغير ذلك مما يخرط فى هذا السلك ؛ فيقال لهم : أما إعادة المعنى بصياغات مختلفة فما أجهلكم فى عدها تكراراً وعدها من عيوب الكلام

إذا محاسنى اللاتى أدل بهـــا   كانت ذنوبى فقل لى كيف أعتذر

أليس لو لم يكن فى إعادة القصة فائدة سوى تبكيت الخصم لو قال عند التحدى لعجزه قد سبق إلى صوغها المكن فلا مجال للكلام فيها ثانيا لكفت ؛ وأما نحو فبأى آلاء ربكما تكذبان ، وويل يومئذ للمكذبين فمذهوب به مذهب رديف يعاد فى القصيدة مع كل بيت ؛ أو مذهب ترجيع القصيدة يعاد بعينه مع عدة أبيات أو ترجيع الأذكار ؛ وعائب الرديف أو الترجيع أما دخيل فى صناعة تفنين الكلام ما وقف بعد على لطائف أفانينه ، وأما متعنت ذو مكابرة »

---

(1) ص ٨٨

(2) ص ٢٤٧ — وهذا الفصل خاتمة المفتاح ؛ فى ارشاد الضلال بدفع ما يطعنون به فى كلام رب العزة

فان يهن الأمر فى الرديف والترجيع فما أحسب احتجاجه لتكرار القصة بما قال يبين وجه إيثار القصة بهذا التكرار ، أو إيثار الجنة والنار ، وهلا كان يجىء ذلك فى القرآن كله ؟ وربما كان أقطع للمعذرة فى هذا أن يجاء بقرآن أو قرآنات حسما لتعلل من يتحدى !!!

***

ثم يعرض لذلك الإمام يحيى بن حمزة العلوى فى كتابه الطراز فيقول[1] ما خلاصته ؛ أن التكرير على جهة الشرح لفؤاد الرسول (ص) والتسلية له ، فليس تكراراً فى الحقيقة . وثانياً : إنما كرر القصص لفوائد ، وما هذا حاله فليس تكراراً فى الحقيقة ؛ وثالثاً ؛ لأن الله تعالى لما تحدى العرب بالأتيان بمثل القرآن ربما توهم متوهم أن الاتيان بمثله مستحيل من جهة الله تعالى ، فلا جرم كرر القصص ليعلم أنه غير مستحيل من جهته ؛ وإنما الاستحالة كانت متعلقة بالخلق دونه . . . ومن وجه آخر هو أن التكرير إنما ورد لتأكيد الزجر والوعيد كقوله تعالى « كلا سوف تعلمون ، ثم كلا سوف تعلمون ، كلا لو تعلمون » ؛ ثم أن التأكيد مستحسن فى لغة العرب فلهذا وردت هذه التكريرات على جهة التأكيد ؛ ولو كان ما أتى به مخالفاً لأساليب العرب فى كلامهم لكان ذلك من أعظم المطاعن لهم ؛ فلما سكتوا عن ذلك دل على بطلان ما زعموه من الطعن بالتكرير .

وهو فيما ترى يتحدث عن تكرار القصص فقط ؛ وفى القرآن مكررات أخرى كالذى ورد فى قول الجاحظ من الجنة والنار ؛ بل كالذى يذكره هو نفسه من تأكيد الزجر والوعيد ؛ ثم دفع توهم أن الله لا يستطيع الأتيان بمثله مطلب ليس قريباً ؛ والتوهم غريب ؛ وإن يكن فليس يكون فى القصص فقط ؛ فقد يستطاع الأتيان بمثل القصص ، ولا يستطاع الأتيان بمثل الأحكام مثلا ؛ ثم ليس سكوت العرب عن الطعن مانعاً

---

[1] ج ٣ ص ٤٤٤

من أن يذكره من تأخر عنهم ، ولا فيه دليل على بطلان ما زعم المعترض به ، ما دامت اللغة وأدبها من نصيب من يستعملها ، ويعاجز فيها

على أنى لا أقصد هنا إلى نقد هذه الآراء ؛ وإنما ألفت القارىء إلى ما قدمت من حاجة كل قول منها للذى يليه ؛ وهو ما يجده القارىء إذا ما تمعن

***

هذا كثير مما قاله القدماء فى التكرار ؛ وكنت أشرت آنفاً إلى أن أحد أبناء العصر — وهو الأديب المرحوم السيد مصطفى الرافعى — تعلق بقول الجاحظ السابق ؛ وتولى كشف سره فيما يقول[1] « . . . فأنه فى الحقيقة سر من أسرار الأدب العبرانى جرى القرآن عليه فى أكثر خطابهم خاصة ، ليعلموا أنه وضع غير إنسانى وليحسوا معنى من معانى أعجازه فيما هم بسبيله كما أحس العرب فيما هو من أمرهم ؛ إذ كان أبلغ البلاغة فى الشعر العبرانى القديم أن تجتمع له رشاقة العبارة ، وحسن المعرض ، ووضوح اللفظ ، وفصاحة التركيب ، وأبانة المعنى وتكرار الكلام لكل ما يفيده التكرار توكيداً ومبالغة وأبانة وتحقيقاً ونحوها ، ثم استعمال الترادف فى اللفظ والمعنى ، ومقابلة الأضداد وغيرها مما هو فى نفسه تكرار آخر للمحسنات اللفظية ، وتحسين للتكرار المعنوى »

وهو بيان لا يكفى فى توجيه ، هذا الحديث العام عن شؤون فى الأدب العبرانى ولا يكون القول فيها بمثل هذا التعجل والألمام ، ولا ذاك التعميم ومجمل الكلام . ثم كيف كان هذا التكرار سراً لم يدركه إلا اليهود الذين عنوا به ؛ وأنه إذ ذاك لما تجد العرب غرابته ؛ ويصح الطعن به ما دام قد خرج مخالفاً لمألوفهم ، نابياً عن طريقه فى مخاطبتهم ؛ والجاحظ نفسه حين يعلل بهذا تكرار ما خوطبت به يهود ، يذكر أن فى القرآن تكراراً ، لشؤون أخرى من الثواب والعقاب ، وليست هذه مما يخص به بنو إسرائيل ، أو يفردون بأدراك سره

(١) اعجاز القرآن ص ٢٥٦ — ٢٥٧

***

تلك آراء فى التكرار ، أشعر أنها لا تزال تفسح مكاناً لمحاولة تعليل يقوم على اعتبار نفسى إنسانى عالمى ، تؤيده شواهد من أحوال النفس البشرية واتجاهاتها ؛ ولعله يصح أن يكون من وجه ذلك ما يسوقه النفسيون من أن التكرار من أقوى طرق الاقناع ، وخير وسائط تركيز الرأى والعقيدة فى النفس البشرية ، على هينة وفى هوادة ، دون استثارة لمخالفتها بالجدل أو المشادة ، فى نظم البرهان ، والتعرض البادى للاستدلال ، الى آخر ما يسوق علماء النفس على ذلك من شواهد ومثل عملية تغنى عن اختراع الوجوه فى تعليل التكرار القرآنى ، وجعله مثار الجدل والاختلاف

التفسير النفسى للقرآن

١٠

هذا الذى مهدنا السبيل إليه ، من فهم الأعجاز الفنى بالمعانى النفسية ، يحوج إلى تناول القرآن بتفسير نفسانى ؛ يقوم على الأحاطة المستطاعة ، بما عرف العلم من أسرار حركات النفس البشرية فى الميادين التى تناولتها دعاوة القرآن الدينية ، وجدله الاعتقادى ، ورياضته للوجدانات والقلوب ، واستلاله لقديم ما اطمأنت إليـه وتوارثته عن الأسلاف والأجيال ، وتزيينها بما دعا إليه من إيمان ينقض مبرم هذا القديم ، ويهدم أصوله ؛ وكيف تلطف لذلك كله ؛ وماذا استخدم من قوانين نفسية فى هذه المطالب الوجدانية ، والمرامى القلبية ؛ وماذا أجدت رعاية ذلك فى إنجاح الدعوة وإعلاء الكلمة وتقرير الأعجاز

بل نحن أحوج إلى هذا التفسير النفسى للقرآن ، ولو لم ننته إلى اتخاذ الطريق النفسى فى فهم الأعجاز ، ومحاولة دركه ؛ لأن هذا الفن القرآنى ، وهذا الموضوع الاعتقادى ، جانبان من جوانب الحياة الوجدانية ، لا يفهم وجه القول فيهما إلا على نور

الخبرة بالوجدان ، وحياة الانسان القلبية العاطفية ، وما يتنبه اليه فى تلك الناحية يكون أعود على فهم لأغراض القرآنية من أى جهد آخر فى غير هذا الاتجاه . فلقد تكون اللمحة النفسية فى المعنى القرآنى أحسم لخلاف بعيد الغور ، كثير الشعب بين المفسرين ؛ قد تأثلوا له البراهين النظرية والأقيسة المنطقية ؛ وتلاقوا فيه بصنوف الأعاريب ، ومعقد الصناعة النحوية البعيدة عن روح الفن ، أو المحاولات البيانية ، الجافة ؛ إلى النظرات السوفسطائية المسفة ، التى يولدها الفكر الراكد ، والأفق المعتم ؛ وشواهد ذلك غير قليلة ، أضع بين يدى القارىء بعضها :

فمن ذلك ما فى تفسير الآيات — ١٩٣-١٩٥ ، من سورة ٢٦ — الشعراء «نزل به الروح الأمين ؛ على قلبك لتكون من المنذرين . بلسان عربى مبين» . فقد ثار حول هذه الآيات خلاف ؛ مس الأصول البعيدة ، والأسس الغائرة من البناء القرآنى ؛ فهذا فريق يحتج بها على نزول القرآن بالمعنى لا باللفظ ؛ وأن اللفظ من عند الرسول عليه السلام ؛ إذ لا ينزل على القلب إلا المعانى ؛ وهذه مزلقة إلى إنكار أن يكون لفظ القرآن معجزاً

ومنكر هذا النزول المعنوى ، يضطر إلى تناول النزول على القلب ليبين أن معدن العقل هو القلب أو الدماغ ؛ وهو ما يعرض له الفخر الرازى فى تفسيره ؛ ويورد فى ذلك آراء القدماء والمحدثين والاستدلال لكل رأى ؛ وهى مسائل شائكة مظلمة ، لم يقل البحث العلمى كلمته الأخيرة فيها ، حتى يكون الترجيح لجانب من ذلك ، مأموناً مستقراً ؛ لكن الفخر الرازى مضطر إلى أن يرجح ، فيؤثر أنه القلب ليبين كيف يكون النزول على القلب مع أن النزول باللفظ لا بالمعنى فقط — راجع ج ٦ ص ٥٤١ – ٥٤٣ من الطبعة الأميرية — كما يسلك غير الفخر مسالك ملتوية

إلا أن الزمخشرى يدركه التوفيق ، فيفطن من ذلك إلى خاطرة نفسية دقيقة ، يكشف بها غبار الموقف ، ويهون المعضلة ؛ إذ يعلق قوله تعالى بلسان عربى مبين ، بالفعل «نزل» ؛ ويجعل المعنى هكذا : نزل به الروح الأمين على قلبك بلسان

عربى مبين لتكون من المنذرين » ثم يبين كيف يكون التزول على القلب ، بلسان عربى مبين فيقول[1] : ولو كان أعجمياً لكان نازلاً على سمعك دون قلبك لأنك تسمع أجراس حروف لا تفهم معانيها ، ولا تعيها ؛ وقد يكون الرجل عارفاً بعدة لغات ، فاذا كلم بلغته التى لقنها أولاً ونشأ عليها وتطبع بها لم يكن قلبه إلا إلى معانى الكلام يتلقاها بقلبه ولا يكاد يفطن للألفاظ كيف جرت ؛ وإن كلم بغير تلك اللغة وإن كان ماهراً بمعرفتها كان نظره أولاً فى ألفاظها ثم فى معانيها ؛ فهذا تقرير أنه نزل على قلبه «لنزوله بلسان عربى مبين»

وبذلك المنهج النفسى فى فهم حال المتكلم بلغته الأم ، وحال المتكلم بغيرها ، كشف الزمخشرى ظلمة الموقف ، وهون الأمر حتى عند من لا يرى أنه حل المسألة حلاً نهائياً ؛ وبهذا جعل الاحتجاج بالآية على التزول بالمعنى دون اللفظ يبدو واهنا

وليس يحتاج إلى الخبرة النفسية فى فهم الآيات التى يثور حولها مثل هذا الخلاف فقط ؛ بل فى الآية التى لا خلاف فيها مطلقاً ، قد ترفع الملاحظة النفسية إلى أفق باهر السناء ، خليق بذلك الأعجاز الذى تحدث به السماء . على حين يضؤل المعنى بدون هذه الملاحظة ، ويمسى ساذجاً قريباً لا تكاد النفس تطمئن إليه

والأمر فى هذا التفسير النفسى وأعبائه ، وآثاره الجليلة فى درس القرآن درساً أدبياً ؛ أو دينياً ، أدق من أن أكتفى فيه بمثل هذا البيان المقتضب ؛ لكنما أردت لأقول : أن الصلة الوثيقة بين الأدب والخبرة النفسية ، أو بين البلاغة وتلك الخبرة ، يمتد حميد أثرها الى تلك القضية الكبرى فى الأعجاز ؛ وهذا العمل الكبير الخطر فى تفسير القرآن ؛ بعد ما بدت قوة أثرها فى التربية الفنية ، والحياة الأدبية وجميل عائدتها عليها ؛

وإذا ما كان الحديث عن التفسير النفسى يحتاج إلى أوسع من هذا المجال ، فان ما قصدت له بادىء ذى بدء من بيان صلة البلاغة بعلم النفس ، لأوضح وأبين بعد الذى أسلفت

---

(١) الكشاف ج ٢ ص ١٣٢ ط أميرية

أهما رأيان ؟

١١

على أنى لا أرى ندحة من الاشارة إلى رأى سبق لى أن آثرته [١] وحمدت للإمام السكاكى الانتهاء إليه ، والوقوف عنده ؛ وذلك الرأى هو : عدم تعليل الأعجاز وتركه للأحساس الفنى والذوق الأدبى ؛ لأن الأعجاز كما يقول السكاكى « يدرك ولا يمكن وصفه » « ومدرك الأعجاز عنده هو الذوق ليس إلا » ؛ حتى أنه بعد ما جعل الأعجاز فى البلاغة ؛ ورد ما عدا ذلك من أوجه تعليله ، عاد فجعل البلاغة طريقاً لتكوين الذوق فحسب ؛ وقال بعد سوق الآراء الأخرى وردها « . . . فهذه أقوال أربعة يخمسها ما يجده أصحاب الذوق من أن وجه الأعجاز هو أمر من جنس البلاغة والفصاحة ؛ ولا طريق لك إلى هذا الخامس إلا طول خدمة هذين العلمين ، بعد فضل إلهى من هبة يهبها بحكمته من يشاء ؛ وهى النفس المستعدة لذلك فكل ميسر لما خلق ، ولا أستبعاد فى أنكار هذا الوجه ممن ليس معه ما يطلع عليه ؛ فلكم سحبنا الذيل فى إنكاره ثم ضممنا الذيل ما أن ننكره ، فله الشكر على جزيل ما أولى ، وله الحمد فى الآخرة والأولى »

آثرت هذا الرأى ؛ ولا أزال حتى اليوم أوثره ؛ ولا أرى فى هذا الأعجاز النفسى ، والتفسير النفسى ما يعود على هذا الرأى بشيء من النقض ، أو يرده عن مكانة الايثار ؛ فليس هذا الوجه النفسى إلا رجوعاً بالبلاغة إلى مصدر الحياة الفنية فى الإنسان ؛ ووصلاً لأصول الفن القولى عنده بأصول الحس الفنى فى خلق هذا الإنسان ؛ فهو وجه فى إدراك البلاغة وتبين أوجهها ؛ ثم لا تزال البلاغة فى أى صورة درست ، مادة تكوين الذوق ، وأداة إرهاف الحس ، وسبيل صقل المزاج ، حتى تتهيأ لصاحب ذلك

---

(١) أمين الخولى : البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها ص ٣٥

أحكام فنية صحيحة ، وتذوق للفن دقيق ، فيدرك بذلك جمال القول الجميل ، وأعجاز الكلام المعجز ، محاولاً حينما يعبر عن ذلك ويؤديه ، أن يقيم قوله فى هذا على أساس من كيان النفس ، وخصائص الشعور الفنى

لا أزال عند ما اطمأننت إليه من أن هذا البيان للجمال الفنى ، لن يرتقى فى بحث الأعجاز ، والشعور بروعة الأدب ، إلى حد أن يكون من نوع التعليل العلمى ، أو التسبيب الفلسفى ، والأثبات المنطقى ؛ بل هو أول الأمر وآخره ، خبرة بالنفس ، تهدى إلى ترجمة صحيحة صادقة عما تجده من حس أدبى

وطول الخبرة النفسية والممارسة الأدبية مع الهبة الإلهية ، هو المسعف على درك الأعجاز المهيء للذوق ، حتى يجد ذلك ويتحدث عنه ؛ فيسمع لما يقول

أمين الخولى

بحث

فيما نقله الجاحظ من أخبار الفرس

في كتابيه

البيان والتبيين والحيوان

بقلم

ابراهيم أمين

ذكر الجاحظ فى كتابه البيان والتبيين[1] «إن الأمم التى فيها الأخلاق والآداب والحكمة والعلم أربع وهى العرب والهند وفارس والروم»

والمتصفح لما وصل الينا من كتبه يرى بجلاء أنه لم يذكر هذا الرأى اعتباطاً ، بل إنه ذكره على وجه التدقيق والتمحيص ، وأنه كان جاداً يعرف صدق ما يقول ويدين بصدق ما ذكر ، وأنه كان معنياً حقاً بما لهذه الأمم التى ذكرها من حكمة وآداب وأخلاق وعلم . ويصادف القارئ فى كتبه عبارات كهذه «حدثنى المجوسى» ، «قال جالينوس» ، «تقول الفرس» ، «الهند تزعم أن» ، «زعم لى رجال من الصقالبة» ، الى أمثال تلك الجمل التى تلفت النظر والتى نقلت الينا كثيراً من أخبار تلك الأمم

وحظ فارس فيما نقله الجاحظ من أخبارها ليس حظاً قليلاً ، والمروى لنا فى كتابيه البيان والتبيين والحيوان[2] كاف لأن ينتج لنا بحثاً لا بأس به ، وأن يعطينا

---

(1) طبع مصر سنة ١٩٢٦ ج ١ ص ٢٤٣ كذلك فى معناه ج ١ ص ١٠٥

(2) الحيوان طبع مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٥ هـ و١٩٠٧ م

أمثلة لما رواه فى بقية كتبه ورسائله الموجود منها والمفقود . والأمر الذى نلاحظه أن النبذ التى رواها الجاحظ فى كتابيه هذين يمكن أن نقسمها الى قسمين مهمين :

١ — القسم الأول — يتناول نبذاً إخبارية — تتصل بتاريخ الفرس وأدب الفرس ، ومعتقدات الفرس

٢ — القسم الثانى — يتعلق بنبذ لغوية — تتصل بلغة الفرس ، وتورد لنا كثيراً من المفردات الفارسية والتراكيب الفارسية الموجودة فى عصره

وفيما يلى سأحاول أن أتناول بالتوضيح والتعليق هذه الأخبار التى رواها الجاحظ ، جاهداً أن أسبر غوره فى معرفة الفارسية ومقدار تحقيقه فى رواية أخبارها وما يتصل بها من أدب وتاريخ

١ — النبذ الأخبارية

١ — البيان والتبيين ج ٣ ص ٦

(وقد علمنا أن أخطب الناس الفرس وأخطب الفرس أهل فارس ، وأعذبهم كلاماً وأسهلهم مخرجاً وأحسنهم ولاءاً وأشدهم فيه تحككا أهل مرو ، وأفصحهم بالفارسية الدرية و باللغة الفهلوية أهل قصبة الأهواز . فأما نغمة الهربذ ونغمة الموبذان فلصاحب تفسير الزمزمة . قالوا ، ومن أحب أن يبلغ فى صناعة البلاغة ويعرف الغريب ويتبحر فى اللغة فليقرأ كتاب كاروند ، ومن احتاج الى العقل والأدب والعلم بالمراتب والعبر والمثلات والألفاظ الكريمة والمعانى الشريفة فلينظر الى سير الملوك)

الذى يهمنا من هذه النبذة هو ذكره للغة الفارسية الدرية واللغة البهلوية . ذلك لأن الجاحظ على ما يظهر استقى هذا الخبر ممن سبقه من الكتاب ، ويغلب على الظن أنه استقاه من ابن المقفع أو وصل اليه عنه فان ابن النديم فيما بعد ، ذكر فى كتابه الفهرست[1] أنواع اللغات والخطوط الفارسية فعد منها سبعاً كانت الدرية والبهلوية من

---

(١) طبع مصر ص ١٩

بينها . وهذا الخبر رواه ابن النديم ونسبه الى ابن المقفع . وتناوله بالتمحيص بعض المستشرقين المعنيين بدراسة تاريخ إيران[١]

أما الكتاب الذى ورد ذكره فى هذا النص فهو كاروند ، ويظهر من هذا النص أنه كتاب فى البلاغة واللغة وذكرته أيضاً بعض المراجع على أنه من بين الكتب البهلوية التى ترجمت الى العربية بعد الاسلام (أنظر ص ٢٥٨ جزء أول . تاريخ أدبيات إيران تأليف جلال الدين همائى أصفهانى)

٢ — البيان والتبيين ج ٣ ص ١٥

(وفى الفرس خطباء إلا أن كل كلام للفرس وكل معنى للعجم فانما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد وخلوة وعن مشاورة ومعاونة وعن طول التفكير ودراسة الكتب وحكاية الثانى علم الأول وزيادة الثالث فى علم الثانى حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم)

٣ — البيان والتبيين ج ٣ ص ١٦

النص الثالث يبين لنا شك الجاحظ فى بعض ما روى أو نقل عن الفرس وما كان باقياً من آثارهم فى أيدى الناس ، وهو يجرى كما يأتى

(ونحن لا نستطيع أن نعلم أن الرسائل التى فى أيدى الناس للفرس أنها صحيحة غير مصنوعة ، وقديمة غير مولدة ، إذا كان مثل ابن المقفع وسهل بن هارون وأبى عبيد الله وعبد الحميد وغيلان وفلان وفلان لا يستطيعون أن يولدوا مثل تلك الرسائل ويصنعوا مثل تلك السير)

٤ — كتاب الحيوان ج ١ ص ٣٦

(وذهبت العجم على أن تقيد مآثرها بالبنيان فبنوا مثل كرديداد ، وبنى أرشير بيضا اصطخر وبيضا المدائن والحضر والمدن والحصون والقناطر والجسور والنواويس)

---

[١] راجع مقالة فى *Journal asiatique* سنة ١٨٦٥ بقلم François Lenormant

لفظة كردبيداد كما وردت هكذا فى النسخة التى فى أيدينا من كتاب الحيوان تقابل فى الفارسية گرد آباد ، وهى ما يقصد بها بلدة المدائن القديمة ، وكلمة بيضا يقصد بها وسط

٥ — الحيوان ج ١ ص ٦٤

(وزعوا وكذلك هو فى كتبهم أن ملوك فارس كانت لهجة بالصيد إلا أن بهرام[1] هو المشهور بذلك فى الاوام)

٦ — الحيوان ج ٣ ص ١١٥

(والمجوسى لا يتغوط فى الآبار والبلاليع لأنه بزعمه يكرم بطن الأرض عن ذلك ويزعم أن الأرض إحدى الأركان التى تنبت العوالم الخمسة عليها بزعمهم البرسارس والبرمارس وأبردس وكارس وحريرة امنه وبعضهم يجعل العوالم ستة ويزيد اسرس ولذلك لا يدفنون موتاهم ولا يحفرون لهم القبور ويضعونهم فى النواويس وضعاً قالوا ولو استطعنا أن نخرج تلك الجيف من ظهور الأرض وأجواف الأحرار كما أخرجناها من بطون الأرض لفعلنا وهم يسمون يوم القيامة «روز سهرهار» كأنه يوم تقوم الجيف ، فمن بغضهم لأبدان الموتى سموها بأسمج أسمائهم قالوا وعلى هذا المثال أعظمنا النار والماء وليسا بأحق بالتعظيم من الأرض)

هذه النبذة السادسة مما أورده لنا الجاحظ عن الفرس صادقة فيما نقلته من أخبار ، فالثابت من كتبهم الدينية أنهم كانوا يكرمون الأرض عن كل دنس ويعدونها من العناصر المقدسة ، وهى فى عرفهم ، النار ، والماء ، والارض ، والى حد ما الهواء . ومن أجل ذلك كانوا لا يدفنون بها موتاهم ، وكان فى اعتقادهم أن أكبر دنس يصيب الارض هو أن تدفن بها جثث الموتى ، ولذلك لجأوا الى بناء ما أسموه «دخمه» على متسع من الأرض أو فوق جبل وهنالك يضعون جثة الميت ويتركونها طعماً للطيور والكلاب

---

[1] بهرام ، هو بهرام گور الساسانى ، سمى بذلك لأنه كان مولعاً بصيد حمر الوحش

والكلمات الفارسية التى وردت فى هذا النص محرفة أشد تحريف ولست أتبين منها إلا الكلمة الأخيرة التى قصد بها يوم القيامة وهى واردة فى النص (روزسهرهار) ولا أشك مطلقاً من التفسير الذى أورده الجاحظ لمعناها أنه كتب أو قصد الكلمة الفارسية (روز رستخيز) وهى اللفظة التى يمكن ترجمتها بما قاله الجاحظ تماماً من أنه ، يوم تقوم به الجيف

٧ — الحيوان ج ٤ ص ١٥٣

(أبو الحسن عن مسلمة ومحدم أن زياداً بعث عبد الله بن أبى بكره وأمره أن يطفىء النيران ، فأراد عبد الله أن يبدأ بنار (حوم)[1] فيطفئها فقيل له ، ليست للمجوس نار أعظم من (الكاريان) من دار الحارث ، فان أطفأتها لم يمتنع عليك أحد ، وإن أطفأت سافلتها استعدوا للحرب وامتنعوا فابدأ بها ، فخرج الى (الكاريان) فتحصن أهلها فى القلعة ، وكان رجل من الفرس من أهل تلك البلاد معروفاً بالشدة لا يقدر عليه أحد ، وكان يمر كل عشية يأتى منزله استخفافاً وإدلالاً بنفسه ، فغم ذلك عبد الله ، فقال أما لهذا حد ، وكان مع عبد الله ابن أبى بكره رجل من عبد القيس من أشد الناس بطشاً ، فقالوا له ، هذا العبدى هو شديد جبان ، وإن أمرته به خاف القتال فلم يعرض له ، فاحتل له حيلة ، فقال نعم ، قال ، فبينا هو فى مجلسه إذ مر الفارسى ، فقال عبد الله ، ما رأيت مثل خلق هذا وما فى الأرض كما زعموا أشد منه بطشاً ، ما يقوى عليه أحد ، فقال العبدى ، ما تجعلون لى أن احتمله حتى أدخله الدار وأكتفه ، فقال له عبد الله ، لك أربعة آلاف درهم ، فقال توفون لى بالف ، قال نعم ؛ فلما كان الغد مر الفارسى فقام اليه العبدى فاحتمله فما امتنع ولا قدر أن يتحرك حتى أدخله الدار ، وضرب به الأرض ووثب عليه الناس فقتلوه ، وغشى على العبدى حين قتلوه ، فلما قتل أعطى أهل القلعة بأيديهم ، فقتل ابن أبى

---

(١) ربما كانت هوم وهو نوع من الشجر يقدم للنار المقدسة

بكره الهرابذة وأطفأ النار ومضى يطفىء النيران حتى بلغ سجستان . والمجوس تقدم النار فى التعظيم على الماء ، وتقدم الماء فى التعظيم على الارض ، ولا تكاد تذكر الهواء)

هذا النص يهمنا لأنه ذكر لنا إسمين لبيتين من بيوت النار أحدهما (حوم)[١] والثانى (كاريان)[٢] . وكذلك يهمنا من ناحية أخرى تظهر فيها دقة الأخبار التى رواها الجاحظ ، وهو أنه حين رتب العناصر المقدسة عند الفرس قدم النار على الماء ، وقدم الماء على الارض وقدم الأرض على الهواء ، وهو نفس الترتيب التى تذكره كتبهم القديمة ويدينون به

٨ — الحيوان ج ٥ ص ٩٩

(وزرادشت بهذا العقل دعا الناس إلى نكاح الأمهات والتوضى بالأبوال والى التوكيل فى نكاح المغيبات والى إقامة سوارست وصاحب الحائض والنفساء)

ذكر الجاحظ فى هذا النص أن زرادشت أباح للناس نكاح الأمهات ، وهذا النص صحيح إلى حد ما ، ذلك أن زرادشت أباح نكاح الأخوات وذوات القربى ممن يعتبرون من المحرمات فى سائر الديانات ، وكثيراً ما تزوج ملوك الفرس القدماء من أخواتهم وهم يعتقدون أن مثل هذه الزيجات أدعى إلى حفظ العظمة الملكية فيهم (أنظر ص ١٩٨ C. Huart, *La Perse antique*,)

وذكر الجاحظ هنا أيضاً أن الفرس يتوضأون بالأبوال ، وهذا الخبر من الجاحظ صحيح أيضاً وإن كان يحتاج إلى شىء من التفسير ، ذلك لأنهم فى مراسم التطهر من النجس يستعملون بول الثيران للاغتسال به وخصوصاً فى أهم مراسم التطهر عندهم وهو التطهر من النجس الذى يصيبهم من ملامسة جثث الموتى والذى له عندهم مراسم طويلة تدوم تسع ليال ومن أجل ذلك أسموها (بارشنوم نه شبه)[٣]

---

(١) ربما كانت هوم وهو نوع من الشجر يقدم للنار المقدسة

(٢) هكذا فى الأصل — أما الشهرستانى صاحب الملك والنحل (ص ١٩٨ طبع Leipzig) فيسميها الكارمان

(٣) أنظر Hans Reichelt, *Avesta Reader*, p. 135

وأما نصه عن صاحب الحائض والنفساء فأشك فى صحته ذلك لأن الولادة والدم وما يتصل بهما تعتبر فى ديانة زرادشت من دواعى الدنس والنجس ولهما أيضاً مراسم فى التطهر طويلة معقدة[1]

٩ — الحيوان ج ٦ ص ٦١

(وجعلوا الزهرة امرأة بغياً مسخت نجماً وكان اسمها أناهيد)

أناهيد فى اعتقاد الايرانيين تمثل الأنوثة والجمال، كما تمثلها فى الأساطير اليونانية أرتميس Artemis وعشار أو عشتروت Aphrodite. ولكن الغريب فى هذا النص إنه يمثلها بامرأة بغى مع أن الكلمة فى معناها الحرفى تقابل (من لا شائبة به) وربما قصدوا بذلك أنه لا شائبة بها من ناحية الجمال الخلقى. ونلاحظ أيضاً من الناحية اللغوية أن صيغة الكلمة كما وردت صيغة متقدمة لأنها فى البهلوية[2] Anahīta أما فى الفارسية الحديثة، ناهد، ناهيد، ناهذ، ناهيذ

١٠ —

بعد ذلك تأتى ثلاثة نصوص تتعلق بأخبار عن الأكاسرة وهى قليلة الأهمية نرويها فيما يلى على علاتها

الحيوان ج ٧ ص ٥٨

(وتقول الفرس أعطى كسرى أبرويز ثمانى عشر خصلة لم يعطها ملك مضى ولا يعطاها أحد أبداً، من ذلك اجتمع له تسع مائة وخمسون فيلاً وهذا شىء لم يجتمع عند ملك قط، ومن ذلك أنه أنزى الذكورة على الأناث وأن فيلة منها وضعت عنده وهى لا تتناتج بالعراق، فكانت أول فيلة بالعراق وآخر فيلة تضع. قالوا ولقى رستم الأدنى المسلمين يوم القادسية ومعه عشرون ومائة فيل من بقايا فيلة كسرى أبرويز)

---

(١) أنظر ص ١٣٢ نفس المرجع — (٢) أنظر كلمة Anahīta فى فهارس نفس المرجع

الحيوان ج ٧ ص ٥٨

(وقد قال الأعرابى الذى دخل على كسرى يتعجب من جفائه وجهله حين قال له ، أى شىء أبعد صوتاً ، قال الجمل ، قال فأى شىء أطيب لحماً ، قال الجمل ، قال كسرى ، كيف يكون الجمل أبعد صوتاً ونحن نسمع صوت الكركى من كذا وكذا ميلاً . قال الأعرابى ، ضع الكركى فى مكان الجمل وضع الجمل فى مكان الكركى حتى تعلم أيهما أبعد صوتاً ، قال وكيف يكون لحم الجمل أطيب من لحم البط والدجاج والفراخ والدراج والنواهض والجوازل . قال الأعرابى ، يطبخ لحم الدجاج بماء وملح ويطبخ لحم الجمل بماء وملح حتى تعرف فضل ما بين اللحمين . قال كسرى ، فكيف تزعم أن الجمل أحمل للثقل من الفيل ، والفيل يحمل كذا وكذا رطلاً . قال الأعرابى ليبرك الفيل وليبرك الجمل وليحمل الفيل حمل الجمل فان نهض به فهو أحمل للأثقال)

الحيوان ج ٧ ص ٦٢

(قالوا خرج كسرى أبرويز ذات يوم لبعض الأعياد وقد وضعوا له ألف فيل وقد احدق بها ثلاثون ألف فارس فلما بصرت به الفيلة سجدت له فما رفعت رأسها حتى جذبت بالمحاجن وراطنها الفيالون ، وقد شهد ذلك المشهد جميع أصناف الدواب والخيل فما دونها وليس فيها شىء يفصل بين الملك والرعية ، فلما رأى ذلك كسرى قال ، ليت أن الفيل كان فارسياً ولم يكن هندياً ، أنظروا إليها وإلى سائر الدواب وفضلوها بقدر ما ترون من فهمها وأدبها)

٢ — النبذ اللغوية

إلى جانب النبذ الأخبارية التى سبق ذكرها ، أورد لنا الجاحظ طائفة أخرى من النبذ المتعلقة بلغة الفرس . وهذه النبذ ليست بالقليلة ، وهى كبيرة الفائدة لمن يدرس الفارسية فى عصورها المختلفة قديمة ومتوسطة (بهلوية) وحديثة ، خصوصاً وأنه بعد الفتح العربى انقضى ما يقرب من أربعة قرون قبل أن يقيد شىء منها كتابة ...

وأول الأمثلة التى وردت إلينا من أمثلة اللغة الفارسية عقب الفتح الاسلامى إنما يرجع تاريخه الى القرن الرابع الهجرى ، وتمثله لنا كتب فارسية ثلاثة

أولها ، ترجمة تاريخ الطبرى للبلعمى وزير السامانيين

وثانيها ، كتاب الأبنية عن حقائق الأدوية للموفق بن على الهروى

وثالثها ، جزء من ترجمة وتفسير للقرآن مؤلفه مجهول وينسب كسابقه الى أيام السامانيين [١]

أما هذه النبذ اللغوية التى تضمنتها السطور فى كتب الأدب العربى التى ألفت قبل هذه الكتب الفارسية الثلاثة ، فهى بغير شك أول وأبين أمثلة للغة الفارسية أثناء سيطرة اللغة العربية عليها ، وأثناء توقف الأولى عن أن تكون لغة أدبية يصاغ فيها أدب أو تؤلف فيها كتب ... وهذه النبذ أيضاً تدلنا بكل وضوح على أن هذا التوقف لم يكن تاماً ، بل كان الناس لا يزالون يتكلمونها فيما بينهم ، كما كانوا لا يزالون يقولون بها الشعر ولو أن جملة هذا الشعر قد ضاعت واندثرت إلا أمثلة قليلة نادرة ... فاذا أردنا أن ندرس اللغة الفارسية أثناء الثلاثة أو الأربعة القرون التى تلت الفتح الاسلامى والتى توقفت فيها عن أن تكون لغة تقييد وتأليف فليس لنا إلا أن نلتمس هذه الدراسة ، فيما نلتمس ، فى الكتب العربية التى وردت لنا عن هذه الفترة ، وفيما تضمنه الشعر والنثر العربى من ألفاظ فارسية واصطلاحات فارسية كانت لا زالت جارية على الألسن ، وبعضها وجد طريقه أو فرض نفسه فرضاً على لغة العرب

والنبذ اللغوية التى أوردها الجاحظ يمكن أن نقسمها إلى قسمين

ا — قسم لغوى صرف يتعلق باللغة الفارسية نفسها

ب — وقسم يدل على تداخل الفارسية فى العربية

وفيما يلى أسوق اليك النصوص المتعلقة بكل قسم من هذين

---

(١) أنظر تعليق للأستاذ براون على هذا الكتاب فى أحد أعداد مجلة الجمعية الأسيويه الملكية بلندن «Description of an Old Persian Commentary» *J. R. A. S.* July 1894, pp. 417-425.

القسم الأول — النصوص اللغوية الصرفة

١ — كتاب الحيوان ج ١ ص ٦٥

(وزعموا أن الزرافة خلق مركب من بين الناقة الوحشية وبين البقرة الوحشية وبين الذيخ وهو ذكر الضبع وذلك أنهم لما رأوا أن أسماءها بالفارسية « اشتر كاو بلنك » وتأويل ، اشتر ، بعير ، وتأويل كاو ، بقرة ، وتأويل بلنك الضبع ..... والفرس تسمى الأشياء بالاشتقاقات كما تقول للنعامة ، اشتر مرغ ، وكأنهم فى التقدير قالوا هو طائر وجمل . وهم يسمون الشىء المر الحلو ، ترش شيرين ، وهو فى التفسير حلو حامض)

والجزء الأول من هـذا النص المتعلق بالزرافة ورد فى صيغة أخرى فى كتاب الحيوان ج ٧ ص ٧٦ (الزرافة وهى تسمى بالفارسية ، اشتر كاو بلنك ، وكاو يعنى بقرة ، أو اشتر الجمل ، وبلنك الضبع ، فزعموا أن الزرافة ولد النمر من الجمل)

والجزء الثانى المتعلق بالنعامة ورد فى صيغة أخرى مرة ثانية فى كتاب الحيوان ج ٤ ص ١٠٧ قال (يضربون بها — أى بالنعامة — المثل للرجل إذا كان ممن يعتل فى شىء يكلفونه بعلة وإن اختلف ذلك التكليف ، وهو فى قولهم ، إنما أنت نعامة إذا قيل لها إحملى قالت أنا طائر وإذا قيل لها طيرى قالت أنا بعير)

٢ — الحيوان ج ١ ص ٦٩

(فالجاموس بالفارسية ، كاو ماش ، وتأويله ضانى بقرى لأنهم وجدوا فيه مشابهة الكبش وكثيراً من مشابهة الثور)

وكذلك ورد ذكر الجاموس ثانية فى نفس الكتاب ج ٥ ص ١٢٦

(والجواميس هى ضأن البقر يقال للجاموس بالفارسية كاو ماش)

٣ — الحيوان ج ٣ ص ١٤٢

(والبوم عند أهل مرو يتفاءل به لأن اسمه بالفارسية ، بار مال ، يريد تبقى)

٤ — الحيوان ج ٣ ص ١٦٧

(والذى لا يبصر منهم بالليل تسميه الفرس — شكور — شبكور — وتأويله أعمى الليل)

٥ — الحيوان ج ٤ ص ٢٣

(الأصمعى عن أبى ظبيان قال الخزر هم البناة الذين بنوا الصرح واسمهم مشتق من الخنزير ، ذهب الى اسمه بالفارسية هزر فجعلت العرب خزر خنزيرا ، الى هذا ، ذهب)

٦ — الحيوان ج ٥ ص ٢٥

(إن أكثر بلاد العرب موصوفة بشدة الحر فى الصيف وشدة البرد فى الشتاء لأنها بلاد صخور وجبال والصخر يقبل الحر والبرد ، ولذلك سمت الفرس بالفارسية العرب والأعراب ، كهيان ، والكه بالفارسية هو الجبل)

٧ — الحيوان ج ٥ ص ١٢٠

وكذلك يقال أن البعوضة لو ألحقت بمقدار جرم الجراد فانها أصغر العقارب ، ثم زادت من تضاعيف ما معها من السم على حسب ذلك لكانت شراً من الدويبة التى تسمى بالفارسية ذروه وهى أكبر من القملة شيئاً)

٨ — الحيوان ج ٦ ص ١٥٤

(والفرس إذا استقبحت وجه الانسان قالت — روى كفتار — أى وجه الضبع)

٩ — الحيوان ج ٧ ص ٣٩

(يرون صورة العنقاء مصورة فى بسط الملوك وإسمها عندهم بالفارسية — سيمرك — كانه قال وحده ثلاثون طيراً لأن قولهم بالفارسية — سى — هو ثلاثون بالعربية ، و — مرك — (مرغ) هو الطائر بالعربية)

١٠ — البيان والتبيين ج ١ ص ٤٤

(الحروف التى تدخلها اللثغة . . . وهى أربعة أحرف ، القاف ، والسين ، واللام ، والراء . . . وكذلك القول فى حروف كثيرة من حروف لغات العجم ، وليس ذلك

فى شىء أكثر منها فى لغة الخوز وفى سواحل البحر من أسياف فارس ناس كثير كلامهم شبيه بالصفير فمن يستطيع أن يصور كثيراً من حروف الزمزمة وهى الحروف التى تظهر من فم المجوسى إذا ترك الافصاح عن معانيه وأخذ فى باب الكناية وهو على الطعام)

١١ — البيان والتبيين ج ١ ص ٦٢

(ولكل لغة حروف تدور فى أكثر كلامها كنحو استعمال الروم للسين واستعمال الجرامقة للعين. قال الأصمعى ليس للروم ضاد، ولا للفرس ثاء)

القسم الثانى — النصوص التى تدل على تداخل الفارسية فى العربية

وأقصد بهذه النصوص، كل ما يمكن أن نستنتج منه كيفية تأثر اللغة العربية باللغة الفارسية، فان ألفاظاً هاجرت من فارس وتوطنت فى بلاد العرب وأصبحت جزءاً من اللغة العربية، كما بدأت اللكنة تدخل اللسان العربى وكان من أهم أمثلتها لكنة فارسية واضحة، كما أعجب العرب بكثير من عادات الفرس فاستبقوها عندهم ونقلوها إلى عاداتهم، والأمثلة التى رواها الجاحظ تدل دلالة قاطعة على كل ذلك وإليك بيانها:

١ — البيان والتبيين ج ١ ص ٣٣

(وأهل الأمصار إنما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب، ولذلك تجد الاختلاف فى ألفاظ أهل الكوفة والبصرة والشام ومصر)

والنص التالى الوارد بنفس الكتاب ص ٣٤ مكمل لهذا النص، يقول:

(ألا ترى أن أهل المدينة لما نزل فيهم ناس من الفرس فى قديم الدهر علقوا بألفاظ من ألفاظهم ولذلك يسمون البطيخ — ال خربز — ويسمون السميط — ال روذق — ويسمون المصوص — ال مزوز — ويسمون الشطرنج — ال اشترنج — الى غير ذلك من الأسماء ... وكذلك أهل الكوفة فانهم يسمون المسحاة بال — وبال بالفارسية ... ولو علق ذلك لغة أهل البصرة، إذ نزلوا بأدنى بلاد الفرس وأقصى بلاد العرب لكان ذلك أشبه، إذ كان أهل الكوفة قد نزلوا بأدنى بلاد النبط وأقصى بلاد العرب

... ويسمى أهل الكوفة الحوك (البقلة الحمقاء أو الرجلة) باذروج والباذروج بالفارسية . وأهل البصرة إذا التقت أربع طرق يسمونها مربعة ويسميها أهل الكوفة — جهارسو — بالفارسية ، ويسمون السوق أو السويقة — وازار — والوازار بالفارسية ، ويسمون المجذوم — ويذى — بالفارسية)

٢ — البيان والتبين ج ١ ص ٦٦

(فمن اللكن . عبيد الله بن زياد والى العراق ، قال لهانىء بن قبيصة ، أهروري سائر اليوم . يريد أحروري وعبيد الله بن زياد يرتضخ لكنة فارسية . وقد اجتمعا — أى هو وصهيب بن سنان — على جعل الحاء هاءاً ، ومنهم أبو مسلم صاحب الدعوة كان جيد الألفاظ ، جيد المعانى وكان إذا أراد أن يقول قلت له ، قال ، كلت له ، فشارك فى تحويل القاف كافاً عبيد الله بن زياد . كذلك خبرنا أبو عبيدة وإنما أتى عبيد الله بن زياد فى ذلك أنه نشأ فى الأساورة عند شيروية الأسوارى زوج أمه مرجانه)

٣ — البيان والتبين ج ١ ص ٦٧

(فأما لكنة العامة ومن لم يكن له حظ فى المنطق فمثل قيل مولى زياد فانه مرة قال لزياد اهدوا إلينا همار وهش ، يريد حمار وحش ... الى آخر القصة)

وهذه الحكاية مروية أيضاً فى الجزء السابع من الحيوان

٤ — البيان والتبين ج ١ ص ٧٩

(ومن تمام آلة الحمار أن يكون ذميا ، ويكون اسمه أذين أو مازيار ، أو إزدانقاذار ، أو ميشا ، أو شلوماً)

٥ — البيان والتبين ج ١ ص ٨٠

(وقال ابراهيم بن هانىء ، ومن تمام آلة الشيعى أن يكون وافر الجمة ، صاحب بازبكند[1] ، ومن تمام آلة الحارس أن يكون زميتاً قطوباً ، أبيض اللحية ، أقنى أجنى ، وصاحب تكلم بالفارسية)

---

(1) وردت هذه الكلمة فى ص ١٤ من كتاب مناقب الأتراك لنفس المؤلف — بازفكند — بالفاء

٦ — البيان والتبيين ج ١ ص ٢٣٤

(ومن القصاص موسى الأسوارى ، وكان من أعاجيب الدنيا ، كانت فصاحته بالفارسية فى وزن فصاحته بالعربية ، وكان يجلس فى مجلسه المشهور فيجلس العرب عن يمينه والفرس عن يساره ، فيقرأ الآية من كتاب الله ويفسرها للعرب بالعربية ، ثم يحول وجهه إلى الفرس فيفسرها لهم بالفارسية ، فلا يدرى بأى لسان هو أبين ، واللغتان إذا التقتا فى لسان واحد أدخلت كل واحدة منهما الضيم على صاحبتها إلا ما ذكروا من لسان موسى بن سيار الاسوارى ، ولم يكن بعد أبى موسى الأشعرى اقرأ فى محراب من موسى بن سيار)

٨ — كتاب الحيوان ج ١ ص ٣٨

(وقد نقلت كتب الهند وترجمت كلم اليونانية وحولت آداب الفرس فبعضها إزداد حسناً وبعضها ما انتقص شيئاً)

٨ — كتاب الحيوان ج ٢ ص ١٢٤

(وأعجب من هذا إنى لا أنتفع بشربها — أى الخمر — حتى يكون بائعها على غير الاسلام ويكون شيخاً وقوراً لا يفصح بالعربية ويكون قميصه متلطعاً بالقار، وأعجب من هذا أن الذى لا بد منه أن يكون إسمه إن كان مجوسياً شهريار ومازيار وما أشبه ذلك مثل أديرواردان ويازان)

٩ — كتاب الحيوان ج ٦ ص ١٦٣

(وليس ترى شريفاً يستحسن حمل البازى لأن ذلك من عمل البازيار)

١٠ — النص العاشر والأخير وارد بالجزء الأول من كتاب البيان والتبيين ص ١٠٨ وفيه أشعار استعملت بعض الألفاظ الفارسية كما أن به ثلاث فقرات منظومة كلها بالفارسية ، وهى ولو أنها تافهة فى معناها ومبناها إلا أنها منسوبة الى شاعر عاصر يزيد بن معاوية ، فاذا صحت روايتها كانت أول مثل للشعر الفارسى الذى ورد الينا مدوناً بعد الاسلام ، والرأى السائد حتى اليوم والمأخوذ أيضاً عن الكتب الفارسية

هو أنهم متفقون على أن أول شعر قيل بالفارسية بعد الاسلام منسوب الى شخص يدعى العباس أنشده فى حضرة المأمون بمدينة مرو[١] واليك هذا النص

(وقد يتملح الأعرابى بأن يدخل فى شعره شيئاً من كلام الفارسية كقول العمانى للرشيد فى قصيدته التى مدحه فيها

من يلقه من بطل مسرند　　فى زعفة محكمة بالسعد

يجول بين رأسه (والكرد)

يعنى العنق . ويقول فيها أيضاً

لما هوى بين غياض الأسد　　وصار فى كف الهزبر الورد

آلى يذوق الدهر (آب سرد)

وكقول الآخر

وولهنى وقع الأسنة والقنا　　(وكافر كوبات) لها عجز قفد

بأيدى رجال ما كلامى كلامهم　　يسموننى (مردا) وما أنا والمرد

ومثل هذا موجود فى شعر العذافر الكندى وغيره ، ويجوز أيضاً أن يكون الشعر مثل شعر الحروشاذ وأسود بن أبى كريمة . كما قال يزيد بن ربيعة بن مفرغ الحميرى[٢]

آب است نبيذ است　　عصارات زبيب است

سمية روسبيد است[٣]

وقال أسود بن أبى كريمة

لزم الغرام ثوبى　　بكرة فى يوم سبت

فتمايلت عليهم　　ميل زنكى بمست[٤]

---

(١) راجع لباب الألباب لمحمد عوفى ص ٢١ وكذلك ج ١ ص ١٣ من كتاب E. G. Browne, *Literary History of Persia*

(٢) له أشعار كثيرة فى هجاء يزيد بن معاوية

(٣) معناه . ان النبيذ ماء . هو عصارات الزبيب وسمية وجهها أبيض ، هذه الأبيات مروية فى ص ٥٩ ج ١٧ من الأغانى وكذلك فى ص ٩٦ تاريخ سيستان طبع طهران سنة ١٣١٤ هـ

(٤) بمست ، أى ثمل أو بحالة سكر

قد حسا الداذى صرفاً   أو عقارا بايخست[١]
ثم كفتم ذو زياد   ويحكم آن خر كفت[٢]
إن جلدى دبغته   أهل صنعاء بجفت[٣]
وأبو عمرة عندى   آن كور بد نمست[٤]
جالس اندر مكناد   أيا عمد ببهشت[٥]

***

ولم يشأ الجاحظ أن يورد لنا هذه الأمثلة من الشعر الفارسى ومن الشعر العربى الملىء بالألفاظ الفارسية دون أن يورد لنا نبذة أخيرة ، كبيرة الدلالة على ما فهم من أمر الأوزان الفارسية وكيفية إنشاد الفرس لأشعارهم وما تمتاز به طريقة إنشادهم لأشعارهم من بسط فى بعض المقاطع وقبض فى البعض الآخر لخلو لغتهم من حركات الاعراب المعروفة فى العربية ، فهو يقول فى ج ١ ص ٢٠٤ من البيان والتبيين

(وما الفرق بين أشعارهم — أى العرب — وبين الكلام الذى يسميه الفرس والروم شعراً وكيف سار النسيب فى أشعارهم وفى كلامهم الذى أدخلوه فى غنائهم وفى ألحانهم إنما يقال على ألسنة نسائهم وهذا لا يصاب فى العرب إلا القليل اليسير ، وكيف صارت العرب تقطع الألحان الموزونة على الأشعار الموزونة فتضع موزوناً على موزون ، والعجم تمطط الألفاظ فتقبض وتبسط حتى تدخل فى وزن اللحن فتضع موزوناً على غير موزون)

---

(١) داذى أو دادى بمعنى الخمر المربوة . . . با يخست أو پاى خست بمعنى موطوءة بالأقدام
(٢) كفتم ، بمعنى قلت . . . آن بمعنى ذلك . . . خر بمعنى حمار . . . كفت بمعنى قال
(٣) جفت بمعنى عنقود من العنب
(٤) كور بمعنى أعمى ، بد أو بود بمعنى كان ، نمست بمعنى ليس ثملا فالشطرة معناها كان أعمى وليس ثملا
(٥) هذا البيت مضطرب وبه تحريف والكلمات الفارسية التى به هى « اندر » بمعنى فى ، « مكناد » بمعنى لا تجعل ، ببهشت أى فى الجنة

هذه هى جملة الأخبار التى تتعلق بالفرس مما رواه الجاحظ فى كتابيه البيان والتبيين والحيوان ، ومنها نتبين بجلاء أن الجاحظ كان مدققاً فيما روى من أخبار عن الفرس كما كان مدققاً فيما نقل الينا من لغتهم . ولست أشك مطلقاً فى أن الجاحظ الذى أخذ من ساير علوم زمانه بطرف والذى ألف لنا الكتب والرسائل فى كل باب وفن قد ألم إلماماً إن لم يكن كاملاً فالمام لا يشوبه كبير نقص بلغة الفرس وأخبار الفرس خصوصاً وأن العصر الذى نشأ فيه الجاحظ كان عصر طموح فارسى سبقته حركات فارسية كان الغرض منها كلها احياء فارس والتعظيم من شأن فارس ومن كل ما هو فارسى بل وأعادة السيطرة الفارسية إلى ما كانت عليه قبل الاسلام وقبل القادسية ، بدأت هذه الحركات بحركة الموالى والشعوبية ثم حركات الشيعة والقرامطة ثم حركات أخرى ظهرت فى هذا العصر وبعده بقليل وكان الغرض منها أبين وأظهر وكان محورها فى سجستان وفى بخارى وفى مرو وفى طبرستان بل وفى بغداد نفسها ، وقد أدت هذه الحركات ، فيما بعد ، إلى أن تصل فارس إلى ما طالما سمت إليه من استقلال ، وكان طبيعياً فى هذا العصر أن يشتد الطلب على كل ما هو فارسى وساعد على ذلك أن فارس كانت منذ البداية من أنشط الامارات التى ضمها علم الخلافة ، وأنها كانت تعتز دائماً بما كان لها من مدنية وحضارة وماض حافل مجيد ، وبما أخرجته من رجالات العلم الذين لم يألوا جهداً فى نشر ما لها من أخبار وثقافة ، ولا شك أن الذى نقله هؤلاء كان قدراً كبيراً لم يصل إلينا منه إلا القليل الأقل . ولكن لحسن الحظ بقى قدر لا يستهان به تضمنته طيات الكتب العربية التى وصلت إلينا من القرنين الثالث والرابع الهجريين ، منذ أن بدأنا نقابل فى البلاد الاسلامية نخبة من فحول العلم والأدب كان منهم من له حظ فى معرفة اللغتين العربية والفارسية فكان جيد التأليف فى اللغتين كما كان منهم من نظم فى اللغتين العربية والفارسية فكان جيد النظم والانشاد فيهما ، كما كان منهم من عنى بأخبار العرب وأخبار الفرس فكان محققاً عند الاثنين ، والى هؤلاء الأخيرين ينضم الجاحظ بما رواه لنا من أخبار وتاريخ

وإذا ذكرنا الجاحظ فى طليعة هؤلاء وجب علينا أن نشرك معه فى هذا الفضل ابن قتيبة ، والطبرى ، والمسعودى ، واليعقوبى ، والدينورى ، وحمزة الاصفهانى ، والبيرونى ، والبلاذرى ، وابن النديم ، والثعالبى وكثيراً غير هؤلاء ممن كتبهم لا زالت حافلة بطائفة طريفة من الأخبـار عن الفرس كالتى رواها الجاحظ إن لم تكن أشد طرافة وأولى بالعناية والدرس ...

ابراهيم أمين

بعثة الجامعة المصرية الى اليمن وحضرموت (١٩٣٦)

تقرير مبدئى عن نتائج أعمالها العلمية والثقافية

بقلم

سليمان احمد حزين

هذا تقرير مبدئى عن النتائج العلمية والثقافية التى توصلت إليها بعثة اليمن وحضرموت ؛ وهى البعثة التى اشتركت فى إيفادها كليتا الآداب والعلوم ، وكانت مكونة من أربعة أعضاء ، هم الأفندية خليل يحيى نامى وكاتب هذا التقرير ، عن كلية الآداب ، ونصر شكرى درويش ومحمد توفيق الدسوقى ، عن كلية العلوم ؛ كما كان لها غرضان أساسيان : الأول اجراء بعض الابحاث العلمية الخاصة بالجيولوجيا ، والجغرافيا ، والآثار القديمة ، ودراسة الأجناس (الانثروبولوجيا) ، وعاداتها ، ولهجاتها ، ثم علم الحشرات . والثانى تمكين أواصر الصلات الثقافية بين مصر وهذا الجانب من الجزيرة العربية ، وتعريف أهالى اليمن وحضرموت ببعض نواحى النهضة المصرية الحديثة

ولدى عودة البعثة تشرفتُ فى العام الماضى بتقديم تقرير إدارى ومالى إلى إدارة الجامعة ، مفصلاً برنامج الرحلة وأوجه الانفاق فى سبيل انفاذه ، ومبيناً فى الوقت نفسه بعض التفاصيل المتعلقة باستقبالنا فى كل من اليمن وحضرموت وفى ولاية عدن ، وما لقينا من مساعدات من الحكومة والهيئات هناك . والآن وقد تمت مراجعة المواد والمجموعات الدراسية التى عادت بها البعثة ، وأمكن حصر النتائج العامة بصفة مبدئيه ، فاننى أتشرف بأن أرفع الخلاصة الآتية عن الناحيتين العلمية والثقافية من نشاط البعثة ، تاركا التفاصيل إلى التقرير النهائى والابحاث الأخرى التى سأشير إليها فيما بعد

استغرقت الرحلة أكثر من ستة أشهر ما بين ابريل ونوفمبر سنة ١٩٣٦ . وكان طريقنا ، كما هو موضح بالخريطة المرفقة بهذا ، من عدن إلى لحج ثم إلى تعز واقليم الحجرية فى جنوب اليمن ؛ ثم من تعز إلى المخا على ساحل تهامة الغربى لليمن ، ثم إلى ميناء الحديده فى شمال تهامة ؛ ثم من الحديده اتخذت البعثة الطريق الجديد فوق الهضبة العليا إلى صنعاء ، ماره بباجل وسوق العبيد والمعبر ؛ ثم من صنعاء قامت برحلتين إلى شمال اليمن ، واحده إلى وادى الخارد وناعط وريده ، والأخرى إلى عمران وكحلان وحجة . ثم عادت من صنعاء إلى الحديده عن طريق القوافل القديم ، ماره بجبل النبى شعيب ومفحق والمناخة وحجيله ثم باجل والحديدة . ومن هذه الأخيرة اتخذت البعثة طريق البحر إلى جزيرة بريم ثم عدن ثم المكلا ؛ ثم بالبر إلى الشحر التابعة لها ، ثم اتخذت طريق السيارات الجديد فوق هضبة الحموم إلى وادى حضرموت حيث زارت تريم ؛ ثم سارت شرقاً على طول الوادى الى قبر هود وبئر برهوت ؛ ثم عادت الى تريم ، ومنها غرباً الى سيون وشبام والقطن وحريضه ثم المشهد وخرائب ريبون ؛ ثم على طريق القوافل فى وادى دوعان إلى الحريبه ثم فوق هضبة الجول إلى كور سيبان ثم المكلا مرة أخرى ؛ ومنها بالبحر الى عدن ومصر

وقد قطع الأعضاء أثناء هـذه الرحلة حوالى ٢٥٠٠ كيلو متراً ، منها نحو الثلثين بالسيارات والباقى على ظهور الدواب أو سيراً على الأقدام . وعادت البعثة بكميه وفيره من المواد الدراسية والمجموعات العلمية التى تحتاج دراستها الى توفر الوقت ووسائل البحث ؛ وقد أمكن حتى الآن حصر النتائج العلمية العامة بصفه مبدئيه يمكن تلخيصها فى الأبواب الآتية :

الچيولوچيا والفزيوغرافيا

كان من بين الأغراض الأولى للرحلة اجراء بعض الابحاث الخاصة بعلم طبقات الأرض ؛ خصوصاً وأن الجامعة أوفدت قبل ذلك بعثة علمية بحرية الى شواطىء البحر

الأحمر الشمالية ، فكان من المرغوب فيه أن تستمر بعثتنا الجديده هذه الابحاث على شواطىء البحر الأحمر الجنوبية . وفعلاً تم ذلك ، وتوصلنا الى تتبع خط الانكسارات الچيولوچيه على طول سواحل تهامة الغربية لليمن وفى منطقة لحج العليا خلف عدن ، وينتظر أن تلقى دراستنا فى هذه المناطق غير قليل من الضوء على التاريخ الچيولوچى للبحر الأحمر وعصور تكون انكساراته . كذلك زارت البعثة جزيرة بريم عند مدخل باب المندب ، وحددت تاريخها الچيولوچى بوجه أقرب كثيراً الى الدقة مما كان معروفاً من قبل . كما استطاعت أن تدرس بالتفصيل تكوينات اللافا الغطائيه ، وأنواع الصخور النارية المختلفة التى تكون هضبة اليمن نفسها ، وقد جمعت من هذه الصخور بضعة آلاف من العينات الچيولوچية . كذلك جمعنا كمية كبيرة من الحفريات وبقايا الكائنات البحرية القديمة التى وجدت فى طبقات الصخور الراجعة الى العصر الچوراسى (الزمن الچيولوچى الثانى) بشرق اليمن ، خصوصاً من المناطق التى لم يزرها چيولوچى من قبل . وفوق هذا فان البعثة عنيت بدراسة چيولوچيه الزمن الرابع (أو عصر پلايستوسين) ، واستطاعت أن تثبت وجود دورين مطيرين ، تفصلهما فترة جافة أثناء هذا العصر ، وقد امتازت هذه الفترة الجافة باضطرابات بركانية كثيرة فى شرق اليمن ، خصوصاً جهات همدان وما الى شمالها . وهذه الابحاث الأخيرة يمكن أن تعتبر فريدة فى بابها ، وهى تساعد على ربط الحوادث الخاصة بذبذبات المناخ واضطرابات القشرة الأرضية فى ذلك العصر مع ما هو معروف من شرق افريقيه وشمالها من ناحية ، ومن الهند من ناحية أخرى

أما فى حضرموت فقد درست البعثة المنطقة الساحلية وبقايا الأرصفة البحرية هناك ، كما جمعت منها كمية من القواقع . ثم انتقلت الى الهضبة الداخلية حيث تسود الرواسب الجيرية التى ثبت أنها ترجع كلها الى اوائل عصر الايوسين (أول الزمن الچيولوچى الثالث) ؛ ولو أنها ترتكز فى كثير من المواضع على رواسب رمليه أو كوارتسيه ترجع ، على ما يظهر الى أواخر العصر الكريتاسى (آخر الزمن الثانى) . وقد توصلت البعثة هنا الى اكتشاف بعض آثار يرجح أن تكون لثوران بركانى فى بداية الايوسين ، وينتظر

أن تسفر الدراسات التفصيلية لعينات الصخور التى جمعناها من حضرموت ، ومقارنتها بعينات اليمن إلى تحقيق بعض النقط الهامة فيما يختص بتاريخ الثورات البركانية فى هذا الجزء من الجزيرة العربية خلال الأعصر الجيولوجية

أما فيما يختص بالجيولوجيا الاقتصادية فإن البعثة لم يكن فى برنامجها أن تبحث عن الثروة المعدنية . ولكنها مع ذلك أجرت بعض الابحاث بصفة عرضيه . وتستطيع مما جمعته من الأدلة أن تجزم بأن ما يشاع عن الثروة المعدنية الهائلة لجنوب غرب بلاد العرب عموماً ، وجبال اليمن على وجه الخصوص لا ينتظر أن تثبت صحته الابحاث التفصيلية فى المستقبل ؛ إذ أن الجهات التى تحتوى على صخور ينتظر أن تطوى معادن فى المناطق التى مررنا بها محدودة المساحة للغاية ، ولا توجد المعادن بها بكميات تجعل من الممكن استغلالها استغلالاً اقتصادياً مجدياً . وفى اعتقادنا أن منطقه عسير الواقعة داخل حدود المملكة السعودية ربما كانت أغنى ثروة من اليمن وحضرموت . على أننا قد وجدنا فى بعض جولاتنا أدله على وجود معدن الجرافيت بكميات متوسطة فى شمال اليمن ؛ كما أن هناك أدلة على وجود بعض آثار للبترول فى جهات مختلفة من اليمن وحضرموت ، ولكنها كلها لا تزيد على كميات صغيرة لا تصلح للاستغلال . ومع هذا فانه يمكن القول بأن اليمن تستطيع أن تزيد من ثروتها القومية كثيراً إذا ما عملت على استغلال الأملاح الكثيره الموجودة على سواحل تهامة الغربية ، والتى كان الأتراك يستغلونها بكميات وفيره أيام احتلالهم لليمن ؛ وقد يكون الملح من أسهل معادن اليمن استغلالاً ، نظراً لوفرة ملاحاته ، وقرب بعضها من ميناء الحديده (كملاحات الصليف) ، مما يسهل أمر النقل والتصدير

الجغرافيا العامة

عنيت البعثة من هذه الناحية بدراسة البيئة الجغرافية للمناطق التى زارتها ، وتأثير هذه البيئة فى الحالة العمرانية العامة . فلقد اشتهر الركن الجنوبى الغربى من الجزيرة العربية

بثروته الطبيعية وموارده التى تجعله يختلف اختلافاً ظاهراً عن داخلية بلاد العرب ؛ وكان على البعثة أن تتتبع أوجه هذا الاختلاف على أساس دراسة البيئة الجغرافية ؛ وقد استطاعت من هـذه الناحية أن تجمع من المعلومات ما يمكنها من تقسيم الركن الجنوبى الغربى من بلاد العرب الى الاقاليم الجغرافية (الطبيعية) الآتية :

(١) إقليم تهامة الساحلى . وهو سهل منخفض (أقل من مائة متر فوق سطح البحر) ورملى يمتد على السواحل الغربية على وجه الخصوص ؛ ويتراوح عرضه ما بين الشاطىء وقاعدة الجبال بين ٦٠ ، ١٠٠ كم . والتربة هنا إما رملية أو ملحية ؛ وفى مناطق محدودة جداً تعلوها طبقة من الطمى جلبتها السيول المتدفقة من الجبال أيام كان جريانها أكثر انتظاماً مما هو الآن ، أى أثناء العصر المطير الذى حدث فى البلايستوسين (راجع القسم السابق الخاص بالچيولوچيا والفزيوغرافيا) . وقد تبين أن جانباً كبيراً من أراضى تهامة كان يقع تحت سطح البحر إلى عهد چيولوچى قريب ، بدليل وجود القواقع البحرية فيما يشبه الأرصفة البحرية . والظاهر أن الشاطىء كان يمتد على حساب البحر بواسطة تكون حواجز مرجانية على مسافة معينه من الشاطىء ، ثم تحمل الرياح الآتية من ناحية الأرض الرمال وتلقى بها ما بين الشاطىء والحاجز المرجانى ، حتى تردم الشقة الواقعة بينهما ، وبذلك يزداد عرض سهل تهامة الساحلى . . . وهكذا

(٢) منطقة قاعدة الجبال (أو البيدمونت) . وهى التى تمثل منطقة المرور بين تهامة والجبال . وتربتها مكونة من رواسب هائلة حملتها مياه الوديان القديمة من الهضبة ، وارسبتها عند قاعدة الجبال ؛ وهـذه الرواسب على نوعين : (ا) الحصباء والرمال التى تكون المصاطب النهرية القديمة ، والتى تصل إلى ارتفاع ٣٠ متراً أو أكثر فوق مستوى قاع الوديان الحالية ؛ وهى كلها عبارة عن أراض غير صالحة للاستغلال إلا فى أغراض الرعى العامة . (ب) التربة الطميية التى تكون مدرجات داخلية لا يزيد ارتفاعها على ٨ أمتار فوق مستوى قاع الوديان الحالية ، والتى تمتد أحياناً على شكل دالات فوق سهول تهامة . وعلى هذه الرواسب الطمييه تقوم الزراعة وهى تعتمد على المطر

وعلى الرى فى بعض الجهات المحدودة ؛ ويمكن زيادة الأراضى المنزرعة إذا أدخل نظام خزن المياه ببناء سدود ولو صغيره عبر بعض الوديان ، حيث يمكن أن يجمع الماء من موسم المطر إلى موسم الجفاف

(٣) منطقة الجبال نفسها . وهى تمتاز بتنوع الطبيعة والمناظر فيها بدرجة عظيمة ؛ ويختلف ارتفاعها من ٥٠٠ إلى ٢٥٠٠ متر فوق سطح البحر . وهى مكونة من قمم الجبال العالية ، ومنحدراتها ، والهضاب الواقعة بينها والتى تقطعها وديان يتبع بعضها الانكسارات الجيولوجيه ، وإن كان أغلبها من النوع التحاتى العادى . وأهم ما يلاحظ فى منطقة الجبال عامة الثروة الزراعية الكبيرة ، التى لها أثر بالغ فى الحياة العمرانية ؛ فالسكان هنا يعيشون على الزراعة التى أهم محاصيلها البن والحبوب بأنواعها (خصوصاً الذره) وبعض الفواكه . وقد ساعد على تقدم الزراعة خصوبة التربة ، التى هى من الصخور البركانية المفتته بفعل عوامل التحات ، وهى توجد ليس فقط فى بطون الوديان وإنما أيضاً على منحدرات الجبال ؛ ولكى يحافظ الأهالى على هذه التربة ضد السيول الجارفه فانهم يدرجون منحدرات الجبال وسفوحها بواسطة مدرجات صناعية تعرقل سير السيول ونقل التربة . وفى دراسة منطقة الجبال عنيت البعثة بملاحظة الفروقات المحلية بين مختلف أجزائها ، خصوصاً الجنوب والغرب من ناحية ، والشمال والشرق من ناحية أخرى

(٤) مناطق القيعان الداخلية . ولفظ قاع يطلق فى اليمن على الجهات السهليه المستوية السطح ، والتى تكون عادة محاطة بالجبال من أغلب جهاتها ؛ وهى إما أن تكون مستديرة على شكل حيضان أو مستطيلة على شكل سهول رسوبيه أو وديان عريضه ؛ وتمتاز بها الجهات الوسطى والشرقية من اليمن وتغطى سطحها رواسب ترابية دقيقة الذرات عظيمة الخصوبه ، جلبتها السيول أو الرياح ، وتقوم عليها الزراعة التى تروى بواسطة الأمطار أو الآبار . والحياة بها مستقرة ، وتشبه إلى حد كبير الحياة الزراعية فى منطقة الجبال نفسها ؛ إذ أن أغلب القيعان يقع على ارتفاع يزيد على ١٥٠٠ متر فوق سطح البحر

(٥) إقليم الجوف والمشرق . وهو منطقة منبسطه تقع فى شرق اليمن ؛ وتبدأ على شكل هضبة مكونة من صخور جيرية من العصر الجوراسى ، تتاخم الجبال اليمنية وتنحدر منها الى الشرق ، كما تقطعها بعض الوديان التى لا بد وأن كانت أكثر ماء وأقدر على النحات ونقل الرواسب أثناء الزمن الجيولوجي الرابع ، ولو أن بعضها لا يزال يجرى بقليل من الماء وبصفة شبه دائمة الى الوقت الحاضر . وتنتهى هذه الوديان فى الشرق الأقصى بمناطق سهلية أو دلتاوية ، هى التى قامت عليها حضارات اليمن الأولى فى العهدين المعينى والسبائى ؛ ويلاحظ أن أغلب الآثار اليمنية القديمة توجد فى هذه المنطقة التى تتراوح فى ارتفاعها بين ١٢٠٠ ، ١٨٠٠ متر

(٦) الأحقاف وحدود الربع الخالى . وهى تمثل مناطق رملية وملحية فى بعض الأحيان . ومع أن أحد طرق القوافل القديمة يقطعها من الشمال إلى الجنوب فانها تكاد تكون الآن خلواً من السكان ، فيما عدا بعض القبائل التى تعمل فى استغلال الملح ، أو فى الرعى المؤقت عقب موسم المطر

كل هذا عن الأقاليم الطبيعية العامة فى اليمن نفسها . اما حضرموت فقد أمكن التمييز فيها بين ثلاثة اقاليم أساسية :

(١) الساحل والمنخفضات المتصلة به . وهنا يلاحظ ان حافة الجزيرة العربية الجنوبية عبارة عن إنكسار جيولوجي هائل ، يصل احياناً الى الشاطىء نفسه ، ويبتعد عنه احياناً اخرى بمقدار ٥٠ كيلومتراً او اكثر ، فيحصر بينه وبين البحر منطقة ساحلية منخفضة ، كثيراً ما تأتيها الوديان من الداخل فتقطع سطحها فى بعض الجهات وتغطيها بالرواسب فى البعض الآخر فتحولها الى شبه سهول رسوبية . والحياة فى هذه الجهات الساحلية خليط بين الاعتماد على صيد البحر ، والقيام بقليل من الزراعة ؛ وقد كان لتنوع موارد الحياة على هذا النحو أثره فى الحالة الصحية العامة ، بالرغم من تفشى بعض الأمراض ، خصوصاً بالجهات التى توجد بها المستنقعات

(٢) المناطق المعروفة بالجول . وهو لفظ يطلق هناك على الهضاب الصخرية

المنبسطة ، والمكونة من حجر الجير الأيوسينى . وتقطعها الوديان العميقة الجوانب ، على نحو ربما كان من افضل الأمثلة المعروفة للهضاب الجيرية المقطعة . ويبلغ إرتفاعها فى بعض الجهات اكثر من ٢٠٠٠ متر فوق سطح البحر ؛ ولكنها لا تزيد فى المتوسط على ١٢٠٠ متر ؛ ويصل عمق الوديان التى تقطعها الى اكثر من مائة متر ؛ وقد استطاعت البعثة ان تدرس فى سطح هذه الهضاب ووديانها عدة دورات فزيوغرافية للنحات والأرساب ، يرجع بعضها الى العصر المطير فى الزمن الجيولوجى الرابع ، والبعض الآخر الى ما قبل ذلك . والأمطار فى الوقت الحاضر قليلة بجهات حضرموت ، خصوصاً فى الشرق والداخل ، ويزيد من الجفاف فوق هضاب الجول ان طبيعة صخورها الجيرية المسامية تساعد على تسرب المياه الساقطة من السطح الى الطبقات السفلى والى قيعان الوديان ، ولذلك فان سكان الجول من نوع القبائل الرحل ، ولو ان لكل قبيلة منها أرض خاصة بها ومراكز تفىء اليها للتزود بالماء او لجمع بعض المحاصيل الدائمة كثمر النارجيل وبعض النخيل المتفرقة فى شبه واحات بالوديان

(٣) وادى حضرموت وفروعه ، واهمها وادى دوعان (دوعن) ووادى عمد . وهذه الوديان عبارة عن مجارى هائلة يبلغ عرضها فى بعض الأحيان خمسة كيلومترات او اكثر ، كما يصل عمقها فى وادى حضرموت نفسه نحو ٣٠٠ متر ؛ وقد حفرتها المياه الجارية (والمجارى السفلية عن طريق الأذابة) فى الصخور الجيرية الايوسينية ، ووصلت الى الصخور الكوارتسية ، التى لم توجد بها حفريات ، ولكنها ترجع فى الغالب الى نهاية العصر الكريتاسى . وقد ردمت قيعان الوديان بالحصباء الغليظة فى أعالى الوديان والدقيقة نسبياً فى أسافلها ، وتعلو الحصباء طبقة سميكة من الطمى الناعم خصوصاً فى أسافل الوديان وعند ملتقياتها . والوديان جميعها جافة فى الوقت الحاضر لا يجرى بها الماء الا فى موسم السيول ؛ على انه قد ثبت وجود تيار مائى دائم يجرى تحت السطح فى طبقة الحصباء المشار إليها ، وهذا التيار يرجع فى أصله الى الأمطار الساقطة فوق الهضبة والسيول التى تجرى متقطعة فى فصل المطر . ولجريان المياه تحت الأرض فائدة كبرى ،

إذ أن ذلك يقلل من تبخرها وضياعها بسبب التعرض للشمس والهواء ، كما يساعد على توزيع مواردها على طول السنة بدلاً من قصورها على فصل واحد . وتحفر الآبار فى طبقة الطمى حتى تصل الى طبقة الحصباء التى يستمد منها الماء . ويلاحظ ان الوديان والروافد الجانبية تنحدر الى وادى حضرموت الأساسى ، وان هذا الأخير ينحدر من ارتفاع ١٠٠٠ متر فى الغرب الى مستوى البحر فى الشرق ، ولذلك فان المياه الأرضية تتجمع فى مجرى وادى حضرموت الأسفل ، وتظهر هناك على السطح بصفة دائمة ؛ ولقد زارت البعثة بعض هذه المناطق السفلى من الوادى ، ودرست مجراه الى قبر النبى هود . والحياة فى الوديان بحضرموت زراعية مستقرة ، إذ تزرع المحاصيل الدفيئة والحارة وأهمها النخيل والذرة وبعض الفواكه . وبالاضافة الى هذه الموارد المحلية هناك عدة مدن هامة يقطنها كبار التجار من الحضارمة الذين يهاجرون الى الشرق الأقصى ، فيجمعون ثروات طائلة ، ثم يعودون للحياة الهادئة فى وطنهم الأصلى ، حيث ينفقون ما جمعوا فى جهادهم الطويل ، وحيث يزيدون من مظاهر العمران فى هذا الوادى الذى تطول غيبة بعضهم عنه اربعين عاماً او اكثر فى بعض الأحيان

دراسة المناخ

وبالاضافة الى الدراسات الجغرافية العامة كان على البعثة ان تقوم ببعض الأبحاث الخاصة بالمناخ ، نظراً لأن هذا الأخير يكون عنصراً هاماً من عناصر البيئة الجغرافية ، كما ان الحالة المناخية لهذا الجانب من الجزيرة العربية مسئولة الى حد كبير عن الفرق الهائل بينه وبين وسط بلاد العرب وشمالها ؛ فلقد كان من المعروف دائماً ان الجنوب اكثر مطراً ، وان تساقط الأمطار فيه له صفة موسمية ، فهو يقع فى اشهر الصيف وأوائل الخريف ؛ اما وسط بلاد العرب وشمالها فالمطر فيه من النوع الطارىء غير المنتظم ، كما انه فى اقصى الشمال يسقط فى اشهر الشتاء دون الصيف . ولقد كان من خطة البعثة المرسومة ان تتفق زيارتها وموسم المطر فى الجنوب ، نظراً لأن اغلب البعثات الأجنبية

كانت تختار فصل الشتاء الجاف لملائمته من الوجهة الصحية ، وقد استطاعت البعثة اثناء الأشهر التى اقمناها باليمن وحضرموت ان تجمع من المعلومات ما يساعد على اعطاء صورة صحيحة بقدر الامكان عن الحالة المناخية إبان هذا الفصل الهام من السنة والذى يتركز فيه اغلب نشاط السكان

وكان على البعثة ان تتتبع هذا البحث من نواح ثلاث :

(١) اخذ القياسات وجمع الاحصائيات العلمية الدقيقة عن حالة المناخ ، وذلك بقراءة الآلات المتيورولوچية ، وتسجيل درجات الحرارة ، والضغط ، والرطوبة ، وكميات المطر الساقطة ، واتجاهات الرياح وقوتها ، الى غير ذلك من ظاهرات الطقس ثلاث مرات فى كل يوم ، الا فى ايام الارتحال ، او فى حالة التعذر الشديد ، حيث يكتفى بأخذ القياسات وقراءة الآلات وتسجيلاتها مرة واحدة او مرتين فى اليوم . وهذه الآلات جميعها تكرمت مصلحة الطبيعيات المصرية بأعارتها للبعثة مدة عملها

(٢) جمع المعلومات من الأهالى عن حالة الطقس والمناخ وتقلباتها ، وعن مواسم الحرارة والبرودة النسبية ، والمطر والجفاف ، والرياح وشدتها ، والضباب وانتشاره وغير ذلك ، ثم عن الذبذبات المناخية والكوارث الجوية التى قد تحدث من عام الى آخر

(٣) إجراء بعض الدراسات التاريخية والمباحث الأثرية الخاصة بتطور المناخ فى عصور التاريخ ، خصوصاً اثناء الحضارات المعينية والسبائية والحميرية باليمن فى الالف السابقة للميلاد والقرون الخمسة التالية له

وقد عادت البعثة من الناحيتين الأولين بسجلات علمية دقيقة ، تشتمل على تسجيلاتها وقراءآتها للآلات العلمية بقدر ما سمحت به ظروف السفر والارتحال ، وكذلك بملاحظات وافية جمعتها على طول الطريق . وتستلزم دراسة هذه السجلات والملاحظات ، ومقارنتها بقياسات الطقس والمناخ فى البلاد المجاورة ، خصوصاً افريقية الشرقية ، مجهوداً كبيراً ؛ ولكن المأمول ان تلقى تلك الدراسة المقارنة غير قليل من

الضوء على احوال المناخ وتقلباته فى هذه المناطق جميعاً ، وان يساعد ذلك على اتمام الدراسات الخاصة بمنابع النيل (ومواسم الفيضان) فى افريقية الشرقية . اما من الناحية الثالثة من البحث (التاريخية) فقد امكن الوصول الى نتائج علمية طريفة ؛ إذ اثبتت البعثة وجود دور ممطر اثناء قيام الحضارات اليمنية والحضرمية القديمة ، ومع ان زيادة المطر اذ ذاك عنها فى الوقت الحاضر لم تكن كبيرة من حيث كميتها ، فانها كانت عظيمة من حيث تأثيرها الفعلى فى ازدياد المراعى وانتشار الزراعة فى اراض شديدة الجفاف فى الوقت الحاضر . ولقد كان تدهور الحضارات القديمة وتشتت القبائل وانبعاث الهجرات من تلك الجهات فى العهد السابق للأسلام مباشرة مرتبطاً ، على ما يظهر ، ارتباطاً وثيقاً بتغيرات المناخ وذبذباته وعودته الى الجفاف النسبى بعد الحالة الممطرة . وهذه النتائج ستساعدنا على اجراء المقارنة بين ذبذبات المناخ فى جنوب بلاد العرب وشمالها اثناء هذا الدور الهام من تاريخ الشرق العربى

الآثار والنقوش القديمة

وكانت مهمة البعثة فى اجراء الأبحاث الأثرية منقسمة الى شطرين :

(ا) البحث عن آثار عصر ما قبل التاريخ ، وهى عبارة عن آلات حجرية توجد عادة فى التكوينات والرواسب او على السطح ، وأوانى فخارية بين الأكوام الأثرية وما اليها من مخلفات ذلك العهد السحيق . وقد كان البحث عن مثل هذه الآثار ، وتحقيق بعض النقط الخاصة بعصر ما قبل التاريخ من الاغراض الاولى التى فكرت البعثة من اجلها فى القيام بهذه الرحلة ؛ إذ ان احد اعضاء البعثة (س. ا. ح.) كان قد قام ببحث لرسالة الدكتوراه خاص بأصل الحضارة المصرية ، واتصالاتها الأولى بالبلاد المجاورة لها فى عصر ما قبل التاريخ ؛ وثبت من هذا البحث ان الحضارة المصرية فى أسسها الأولى منذ نهاية العصر الحجرى القديم (وأثناء العصر الحجرى الحديث وعصر ما قبل الأسرات) هى حضارة مصرية ، نشأت وترعرعت فى حوض النيل نفسه ؛

كما ثبت أن اتصالاتها مع العالم المجاور فى شمال الشرق العربى من ناحية ، وفى داخلية الصحراء الكبرى وشمال أفريقيه من ناحية ثانية ، ثم فى النوبة والسودان من ناحية ثالثة ، قد اتت كلها متأخرة نسبياً ، اى بعد ان تم تكوين الحضارة المصرية وتطورها الاول محلياً ؛ ولذلك فان العناصر الأجنبية لم تطغ على العناصر الأصلية ، ولم تطمس مسحتها المصرية الصميمة ، وان كانت قد زادت من تنوع المظاهر المادية للحضارة المصرية . وكان هذا الرأى مخالفاً للرأى السائد حتى عهد قريب ، على انه لم يكن بالامكان الجزم به بصفة نهائية حتى تستكشف الجهات الجنوبيـة من الشرق العربى (التى اشتهرت بحضاراتها القديمة) ، لعلنا نعثر بها على آثار يمكن ان تعتبر أصلاً للآثار المصرية او لبعضها

وقد بذلت البعثة جانباً من مجهودها ووقتها فى البحث عن مثل تلك الآثار ، بأجراء الحفائر فى التكوينات والرواسب القديمة وفى الأكوام الأثرية والكهوف والغيران التى يحتمل ان يكون الأنسان الأول قد قطنها . ومع اننا عثرنا على كميات ضئيلة من آثار العصر الحجرى القديم بالهضبة اليمنية وبحضرموت ، فان الصلة بينها وبين الآثار المصرية لم تكن واضحة . كما أننا عثرنا بحضرموت وولاية لحج (خلف عدن) على كميات هائلة من الآثار والآلات الحجرية الأحدث عهداً ، ولكننا استطعنا باستقصاء البحث ان نثبت انها تختلف فى صناعتها عن الآثار المصرية ، وانها أقرب ما تكون الى ما عرف من الآثار فى شرق أفريقية ، وعلى الأخص مستعمرة كينيا والحبشة الشرقية . ولم تقف البعثة عند هذا الحد ؛ وانما واصلت بحثها بين آثار حضرموت (خصوصاً خرائب ريبون قرب المشهد بوادى دوعان) ، حتى استطاعت ان تثبت ان هذه المخلفات متأخرة فى تاريخها كثيراً عما يماثلها من الآثار فى مصر . وعلى ذلك فلم يبق شك فى ان هذه الأخيرة قد سبقت فى حضارتها جنوب بلاد العرب وشرق أفريقية . ويسرنا بهذه المناسبة ان نذكر ان بعثة بريطانية توجهت الى حضرموت هذا العام (١٩٣٨) ؛ وقد بلغنا من رئيستها ان نتائج ابحاثها وحفائرها تتفق تماماً مع ما توصلت اليه بعثتنا

من قبل (وقد نشرت خلاصة لأبحاثنا فى العام الماضى (١٩٣٧) بمجلتى *Nature* الأنجليزية و *L'Anthropologie* الفرنسية حفظاً للأسبقية ؛ أنظر الاشارة الى ذلك فيما بعد)

(ب) البحث عن الآثار التاريخية واجراء الحفائر فى بعض خرائب اليمن وحضرموت. وقد كان برنامجنا يقضى فى اول الأمر ان نصل الى مأرب عاصمة سبأ ؛ ولكن ذلك للاسف لم يكن بالامكان نظراً لحالة القبائل فى تلك الجهات المتطرفة من اليمن اثناء إقامتنا هناك ، ثم لبعض صعوبات ادارية جعلت من المتعذر على الحكومة اليمنية ضمان إجراء الحفائر على الوجه المرغوب فيه هناك ؛ لذلك استعضنا عن زيارة اقليم مأرب باجراء أبحاث مختلفة فى شمال اليمن ؛ وعلى الاخص فى مدينة ناعط ، حيث كشفت البعثة عن هيكل كبير من العهد السبأى ؛ كما عثرت على اكثر من ستين نقشاً بين الخرائب ، وهى كلها بالطبع من النقوش التى لم ينشر عنها شيء من قبل ، وعدد منها وجد محفوراً على صخور بأسفل الحفائر. وبالرغم من ضيق الوقت ، فقد أجرى الحفر بعناية تامة ، بحيث اخذت رسوم وصور كافية للتحقق من طبيعة البناء وفن الهندسة. ولعل اهم ظاهرة فى الهيكل المذكور ، وجود عدد من المسلات (أو الأعمدة ذات القطاع المربع) التى يظهر ان نظام إقامتها وطريقة نحتها اقتبست عن مصر (فى العصر البطلمى على الأرجح)

وفى غير ناعط درست البعثة عدة مواقع أثرية باليمن ، كما جمعت نحو أربعين نقشاً حميرياً ، يذكر بعضها القبائل وآلهتها ، كما يشير البعض الآخر الى الحالة السياسية فى العهد الحميرى. كذلك صرحت الحكومة اليمنية للبعثة بدراسة المجموعة الأثرية بمتحف صنعاء وتصويرها ؛ وقد استطعنا من هذه الدراسة أن نصل إلى نتائج تلقى بعض الضوء على تطور فن النحت والحفر من زمن المعينيين والسبائيين الأول ، حين كان هذا الفن رمزياً فى أساسه ، إلى زمن الحميريين الذين كانت لهم صلات وثيقه بالعالم الشمالى والفن الاغريقى ، مما ساعد على أن يصبح فنهم فناً تحقيقياً إلى حد كبير

وفى حضرموت أجرت البعثة بعض الدراسات والحفائر خصوصاً بخرائب ريبون التى أشرت إليها من قبل ؛ كما جمعت عدداً من النقوش الحميرية بين الخرائب. ولعل

أطرف ما عثرنا عليه بعض الحروف والنقوش المحفورة على قطع الفخار ، بدلاً من الحجر ، مما لم يكتشف مثله من قبل فى جنوب بلاد العرب . كذلك عثرت البعثة على عدد كبير من المخربشات (أو الجرافيتى) على الصخور ، خصوصاً قرب مدينة شبام بوادى حضرموت الأوسط ؛ وهذه المخربشات من عمل الرعاة والتجار إذ ذاك ؛ وهى تصور لنا الحياة الشعبية ، والنشاط الرعوى والتجارى ، خصوصاً وأنها تصطحب بغير قليل من رسوم الحيوانات والصور الرمزية ، مما نقلته البعثة وصورت ما أمكن تصويره منه . وقد تبين أن هذه المخربشات تشتمل على أكثر من ١٥٠ نقشاً حضرمياً قديماً ؛ وأن عدداً كبيراً منها يمثل أسماء أعلام ، وهذا فى نفسه سيكون مفيداً ، لأنه يعطينا فكرة عن الأسماء الشعبية الشائعة فى ذلك الوقت . كذلك فى طريق عودتنا من خرائب حضرموت الداخلية إلى الشاطىء عثرنا على عدد من النقوش التى حفرها التجار والمسافرون القدماء على الصخور فى نفس الطريق الذى تستعمله القوافل الآن بين وادى دوعان والمكلا ؛ وقد كان هذا دليلاً طريفاً على أن الطريق الحالى هو بعينه الذى كانت تستعمله القوافل فى عهد الحضارات الحضرمية القديمة

دراسة الأجناس

كذلك كان من المعروف اجمالاً أن العرب الجنوبيين يختلفون عن العرب الشماليين فى الجنس والأصل . وقد وكل الى البعثة تحقيق هذه النقطة بواسطة المقاييس الانثروبومتريه ، وهى عبارة عن مقاييس تؤخذ بواسطة آلآت خاصة لابعاد الرأس والوجه والقامة والأطراف ، وبعض الصفات الجنسية العامة كلون البشرة والعينين ، ولون الشعر ونوعه . . . الخ . وقد استطاعت البعثة أن تدرس نحو ١٣٥٠ شخصاً ، بمعدل حوالى ٢٥ مقياساً (وملاحظة) للشخص الواحد ؛ وسجلت كل هذا على فيشات خاصة ، كما أخذت صوراً فوتوغرافية أمامية وجانبية لأربعمائة شخصاً من بين هؤلاء . ومن الأشخاص الذين أخذت مقاييسهم ٨٠٠ باليمن ، ٥٣٠ بحضرموت ؛ وهم موزعون على

جميع أجزاء الركن الجنوبى الغربى للجزيرة ، بحيث أنهم يمثلون جميع القبائل الهامة هناك تقريباً ؛ ويمكن أن يعتبر السجل الذى لدينا الآن من المقاييس والملاحظات والصور ممثلاً لسكان هذا الاقليم تمثيلا صادقاً إلى الحد المطلوب . ومع أن دراسة الأرقام التى لدينا ، وحساب المتوسطات اللازمة ، ثم مقارنتها بما هو معروف من الاحصائيات والمقاييس فى شمال بلاد العرب سيستغرق مدة طويلة ، فقد أمكن الحكم اجمالاً بأن جنوب غرب بلاد العرب لا يختلف فقط عن الشمال من حيث الجنس والمميزات الجنسية ، وإنما هو فوق ذلك يمثل منطقة مختلطه ، تسكنها عناصر مختلفة ، لا بد وأنها وصلت إلى هذا الجانب من الجزيرة فى أكثر من موجة جنسية واحده ، أثناء الهجرات القديمة

فشمال اليمن (ووسطه) تقطنه عناصر متوسطة القامة ، متوسطه الرأس ، طويلة الوجه ، متموجة الشعر (موجات قصيرة) ، شماء الأنف ، ليس فى فمها أى بروز زنجى ؛ وهذه العناصر تقرب فى ملامحها وميزاتها العامة من سكان شمال بلاد العرب ؛ فهم يمثلون على الأرجح هجرة (سامية) قديمة من الشمال ، احتلت شمال اليمن واستطاعت بعض طلائعها أن تتوغل إلى أرض يافع خلف عدن . كذلك وجدت البعثة أن بعض القبائل اليمنية الشمالية تمتاز نسبه من بين أفرادها (٨ — ١٢ ٪) بميل لون عيونها إلى الزرقة ، وشعرها إلى الاصفرار ، وبشرتها إلى البياض ؛ مما يدعو الى افتراض أن هذه العناصر تمثل هجرة أخرى قديمة من الساميين المختلطين ببعض العناصر الشقراء من الهضبة الطورانية أو ما وراءها (مثل اليهود القدماء) . ومن الطريف حقاً أن تكون هذه العناصر الشقراء متمثلة فى المناطق التى لاحظت البعثة بها من الآثار القديمة ما يؤكد الاتصال الدقيق مع الشمال (مثل منطقة ناعط)

أما جنوب اليمن فتقطنه عناصر متوسطة القامة ، مستديرة الرأس ، عريضة الوجه نسبياً ، قصيرة الأنف ، وبينها عدد من الأشخاص ذوى الفم البارز ، وهؤلاء بالطبع يختلفون عن سكان المناطق الشمالية ، ولا بد وأنهم يمثلون موجة مختلفة من الهجرات

القديمة ، أو على الأقل هم يمثلون عنصراً أكثر اختلاطاً من سكان اليمن الشماليين ؛ ويلاحظ على الخصوص أنهم يشتركون فى بعض المميزات الجنسية مع سكان حضرموت الداخلية ، الذين يمتازون بشدة استدارة الرأس وقصره (كنتيجة لانبطاح مؤخرة الجمجمة) ، كما تقصر قاماتهم ، وتقصر أنوفهم ، وتزيد نسبة بروز الفم بينهم ؛ ويغلب على الظن أن اليمنيين الجنوبيين هم نتيجة اختلاط المهاجرين الشماليين بعناصر أخرى أقدم منها ، أتت من الشرق ، أى من ناحية حضرموت ، وقد استطاعت البعثة أن توازن بين محورى الهجرة الأساسيين (الشرقى — الغربى من ناحية والشمالى — الجنوبى من ناحية أخرى) ، وأن تثبت بما يقرب من اليقين أن العنصر الشرقى أقدم فى بلاد العرب الجنوبية من العنصر الشمالى . كما تتبعت البعثة بنوع خاص ظاهرة بروز الفم ، نظراً لاحتمال مجيئها من افريقية الزنجية أى من الغرب ؛ ولكنها استطاعت أن تثبت أنه ، بصرف النظر عن تهامة اليمن على ساحل البحر الأحمر المواجه لافريقية مباشرة ، فان نسبة بروز الفم بين اليمنيين الجنوبيين (من سكان منطقة الجبال) والحضارمة تزداد كلما اتجهنا نحو الشرق ، على عكس ما كان منتظراً لو أنها كانت مكتسبة من افريقية ؛ وهذا نفسه يدعو الى الترجيح بأن بروز الفم صفة شرقيـة ظهرت فى جنوب بلاد العرب كنتيجة لهجرة أتت من الشرق ، ولا يرجع الى الاختلاط مع أية عناصر زنجية يمكن أن تكون قد هاجرت من افريقية . بل ان لدينا أداة اضافية على ان تلك الهجرة الشرقية القديمة قد حملت الى حضرموت بعض مميزات جنسية أخرى اظهرها انبطاح مؤخرة الرأس ، على نحو يجعله قريب الشبه الى الرأس الارمنى ، الذى ينتشر أيضاً بدرجة خفيفة فوق هضبة ايران ويمتد ، على ما يظهر ، الى الدكن بالهند

أما الجهات الساحلية من حضرموت فتقطنها عناصر تمتاز على العموم بالرأس المتوسط أو المستطيل أحياناً ، وبالأنف المتوسط ، والفم البارز ، والقامة الطويلة نسبياً . وهذه العناصر تقل تدريجياً كلما اتجهنا نحو الغرب حتى نصل إلى تهامة اليمن ، حيث نشاهد عناصر مختلطة تماماً ، ويظهر بينها الأثر الافريقى كنتيجة للهجرات من ناحية ، ولجلب

العبيد من ناحية ثانية ؛ ولكن المهم أن الأثر الافريقي ، كما ذكرنا ، لا يعدو منطقة تهامة اليمن الساحلية ، ولا يتوغل إلى منطقة الجبال الخالية تقريباً من الأثر الزنجي ؛ وحتى فى بعض جهات حضرموت ، حيث يشاهد أثر الزنوج ، تميل العناصر الحضرمية الى عدم الاختلاط بالعناصر السوداء ، الذين يمثلون مستعمرات ، ويعيشون فى شبه عزلة عنصرية ويعمل الرجال منهم كجنود فى الغالب ؛ اللهم إلا فى بعض جهات ساحلية (كالمنطقة الواقعة غرب المكلا) حيث استوطن الزنوج ، واشتغلوا بالزراعة ، واختلطوا بالأهالى الأصليين منذ أجيال عديدة ؛ ويلاحظ أثرهم فى ظهور عنصر خليط ، تغلب الصفات الزنجية فيه من حيث لون البشرة ، وفلفلة الشعر (أو شدة تجعده) ، واستعراض الأنف وانفطاسه

وبالاضافة إلى هذه الحقائق التى تمس التوزيعات العامة للأجناس والمميزات الجنسية فى جنوب بلاد العرب ، استطاعت البعثة أن تدرس أمثلة محلية خاصة ببعض الأقليات الجنسية ؛ وأهمها اليهود الذين لهم مستعمرات متفرقة باليمن (خصوصاً صنعاء) ، دون حضرموت حيث لا أثر لهم بالمرة تقريباً . وهم ينقسمون إلى فريقين : فمنهم من كان يمتاز بالصفات اليهودية السامية ، وبشكل الأنف (اليهودى) الخاص ، وهم العنصر المهاجر؛ ومنهم من لا يختلف فى شىء عن السكان اليمنيين فى المناطق المجاورة ، فهم يمنيون متهودون لا أكثر ولا أقل (ولعلهم من سلالة من تهود من الأهالى تحت حكم بعض ملوك حمير الذين اعتنقوا الديانة اليهودية)

ويمكن أن نخرج من هذه الدراسات الجنسية التفصلية بالنتائج العامة الآتية :—

(١) أن التفرقة بين عرب الجنوب والشمال تنبنى ، ليس فقط على أساس ثقافى وتاريخى ، وإنما أيضاً على أساس جنسى تثبته المقاييس الانثروبومترية ، والملاحظات المتعلقة بها

(٢) أن جنوب بلاد العرب يمثل منطقة اختلاط جنسى ، ولا بد وأنها كانت معبراً لكثير من الهجرات ، التى يرجح ان أهمها جاء من الجانب الاسيوى نحو افريقية

(٣) انتهت البعثة من دراسة توزيعات العناصر الجنسية باليمن وحضرموت ، وبدأت فى عمل المقارنات على المناطق المجاورة او القريبة وأهمها :

«ا» : شمال بلاد العرب وخصوصاً صحراء سوريا ، بجانبيها العراقى والشامى ؛ ويظهر من المباحث المبدئية ان التشابه الجنسى بين جنوب بلاد العرب وبعض قبائل الشمال يرجع إلى سببين : (١) هجرة قديمة لبعض العناصر السامية من شمال الجزيرة العربية إلى شمال اليمن ، تلتها بعض هجرات أخرى لليهود وغيرهم . (٢) هجرة فى اتجاه مضاد من اليمن (خصوصاً شرقها) نحو شمال بلاد العرب ، ويظهر انها كانت عن طريق جنوب نجد واقليم الحسا (الأحساء) ؛ وهى التى يعرف بعضها باسم هجرات قضاعة التى حدثت قبل الاسلام بنحو أربعة قرون

«ب» : هضبة ايران والهند . وقد اثبتت بعض الابحاث السابقة صلة الأولى منها بسكان جبل عمان فى جنوب شرق الجزيرة . وترمى ابحاث بعثتنا إلى اثبات صلة كل من ايران والهند بحضرموت وجنوب اليمن وسيكون لهذه النقطة اهمية خاصة فى دراسة تاريخ الهجرات الأسيوية

«ج» : افريقية الشرقية . وعلاقاتها الزنجيه ، كما ذكرنا ، قاصرة (فيما عدا بعض المستعمرات فى داخلية حضرموت) على الجهات الساحلية خصوصاً فى تهامة اليمن والجهات الواقعة غرب المكلا على الساحل الجنوبى . على ان من المنتظر ، فى الوقت نفسه ، ان تثبت الصلة القوية بين سكان هضبة اليمن وبعض سكان اقليم المرتفعات فى الحبشه ، حيث تذكر الأساطير والتواريخ القديمة هجرات القبائل السامية (او التى تتصف بأنها كذلك) من بلاد العرب الجنوبية الى تلك المنطقة

دراسة الاثنوغرافيا واللهجات :

ولم يكن فى برنامجنا عمل دراسة تفصيلية لحالة السكان فيما يتصل بالاثنوغرافيا ، او علم وصف الشعوب ؛ ولكننا جمعنا المعلومات الاثنوغرافية العامة فى الجهات

التى مررنا بها على قدر الامكان ؛ فتعرفنا على بعض مظاهر الحضارة المادية كنوع السكن ، وادوات المعيشة عند القبائل ، ثم مظاهر النشاط الزراعى او الرعوى ، وادوات كل منهما ، الى غير ذلك من الدراسات المتعلقة بنوع التحضر المادى ودرجته

كذلك درسنا بعض النظم الاجتماعية على الخصوص فى حضرموت ، حيث يوجد نظام الطبقات بشكل أوضح جداً منه فى اليمن ، التى يسود بها نظام القبائل على النحو المعروف ، ولا يكاد يوجد بها أثر لنظام الطبقات ، فيما عدا التمييز بين البدو (الرحل) من أهل المشرق وبين القبائل المستقرة من أهل الجبال (الزراعيين) ، أو نحو ذلك من ضروب التفرقة على أساس اقليمى أكثر منه اجتماعى . أما حضرموت فتمتاز بالتفرقة بين الطبقات على أساس اجتماعى ، وعلى نحو يختلف عما هو معروف فى بقية الجزيرة العربية ؛ بل إنه يشبه نظام الطبقات فى الهند من بعض الوجوه وبدرجة مخففة . وقد أمكن التمييز فى حضرموت بين الطبقات الآتية (فيما عدا أسرات السلاطين من آل القعيطى وآل الكثيرى) :

(١) «السادة الأشراف» . وهم ذرية النبى صلى الله عليه وسلم ؛ ويمثلون أعلا الطبقات ، وأبعدها نفوذاً ، خصوصاً بعض البيوتات الكبيرة التى لم تقصر نفوذها على الجانب الدينى وتراثه القديم ، وإنما عملت فى التجارة خارج حضرموت بجمعت ثروات طائلة أضافت بها إلى شرف النسب وجاهة الحسب . وعلى رأسهم جميعاً بحضرموت السادة آلَ الكاف

(٢) «المشايخ» . وهم الطبقة المثقفة من غير الاشراف ، ويمثلون فى الغالب جماعة التجار وأهل العلم من متوسطى الحال او المتيسرين ؛ ولهم فى بعض الأحيان شىء من النفوذ الادارى

(٣) «العبيد» . وهم عبارة عن مستعمرات من الزنوج الذين جلبوا من افريقية لاستخدامهم كعبيد أو جنود للحراسة فى أول الأمر ؛ ولكنهم استأثروا بالسلطة

العسكرية ، خصوصاً فى جهات حضرموت الداخلية البعيدة عن نفوذ آل القعيطى ، حيث يرتزق العبيد مما يجبون أو يفرضون من شبه جزية على الأهالى والحكومات المحلية

(٤) «الضعفاء والمساكين» (هكذا يعرفون) . وهم عامة الشعب فى المدن والقرى الزراعية وعلى الساحل ؛ وهم ذوو الحرف العادية الدارجة او الحقيرة ممن تقوم فى الحقيقة على أكتافهم الحياة الانتاجية بالبلاد

(٥) «القبائل» . وهم البدو البعيدون عن السلطة فى قيافى حضرموت، وبعض جهات الوادى المتطرفة فى الشرق والغرب . وهم يحترفون الرعى وقليلاً جداً من الزراعة ، كما ان بعضهم يحترف نقل المتاجر واحتكار الطرق ، او على الأقل جباية ضرائب المرور فى الأراضى الواقعة تحت نفوذهم

وقد عنينا بنوع خاص بتتبع أصل كل من تلك الطبقات ، ودراسة نظمها الاجتماعية ، وعاداتها ، وتقاليدها ، وعلاقة بعضها ببعض من جهة ، ثم علاقاتها جميعاً بالسلطات المحلية والعالم الخارجى من جهة أخرى

كذلك عنيت البعثة بناحيـة جديدة من البحث ، تتعلق بدراسة اللهجات التى تستعملها القبائل والجماعات المختلفة فى كل من اليمن وحضرموت . فجمعت قوائم طويلة من الألفاظ والمصطلحات ، خصوصاً الغريبة منها عن العربية ، مما كان موروثاً عن اللهجات القديمة قبل الاسلام ، ومتصلاً باللهجات الحبشية القديمة والحديثة كما هى الحال باليمن ، أو دخيلاً من ناحية الهند والملابار خصوصاً بين أهل حضرموت. كذلك درسنا التراكيب وطرق النحت والتصريف والاعراب ، وقد القت كلها غير قليل من الضوء على مشكلة اللهجات واختلافها فى جنوب بلاد العرب عنها فى الشمال . كما سجلت البعثة عدداً قليلاً من اسطوانات الشمع ، لاثبات اللهجة فى النطق ؛ ولو أننا نأسف لأن استعدادنا بالآلات العلمية الخاصة بالتسجيل وغيره لم يكن بقدر ما كنا نحب

دراسة الحيوان والحشرات (الانتومولوچيا)

ولم تكن دراسة البعثة قاصرة على البيئة الطبيعية فيما يختص بالچيولوچيا والجغرافيا، ثم دراسة الانسان فى أجناسه وجماعاته وآثاره؛ وإنما كان علينا أيضاً أن نجمع الحيوانات، خصوصاً الصغيرة منها، والحشرات بنوع خاص. ذلك أن هذه المنطقة لم تكن قد درست من هذه الناحية قبل الآن. وفعلاً جمعت البعثة حوالى ٦٠٠٠ عينة من الحيوانات الصغيرة، وأهمها أنواع الذباب والفراش والجراد، وبعض الآفات الزراعية الأخرى. وهذه المجموعة تمثل الحياة الحيوانية الصغيرة فى جميع أنواع البيئة، من ساحل البحر إلى أعلا قمم الجبال باليمن، ومن المناطق المطيره بجنوب غرب الهضبة اليمنية إلى الشديدة الجفاف بشرق حضرموت وشمالها. وقد جمعت البعثة إلى جانب الحيوانات عينات من النبات تمثل البيئة التى تعيش عليها كل مجموعة من الحيوان، كما أخذت صوراً عديدة تمثل مناظر تلك البيئة

وللمجموعات الحيوانية والمعلومات التى عدنا بها قيمة مزدوجة؛ فهى تهمنا من الناحية العلمية البحتة، لأنها تضيف عدداً غير قليل من الأنواع الجديدة، التى لم تكن معروفة للعلم من قبل، كما أنها تبين عن بعض النواحى الجديدة من هجرات الحشرات المختلفة بين افريقية وجنوب غرب آسيا؛ ثم إن لها فى الوقت نفسه قيمة عملية، فيما يختص بعلاقة بعض الحشرات والآفات بالنباتات الزراعية، خصوصاً فى حالة الجراد، الذى تتبعت البعثة أماكن توالده، وطرق هجراته بجنوب بلاد العرب، ومواسم انتقاله، وغير ذلك مما له صلة بالابحاث التى تجريها وزارة الزراعة المصرية الآن بالسودان الشرقى والصحراء الشرقية، والتى تجريها حكومات المستعمرات البريطانية المختلفة فى شرق افريقية

وعندما تنتهى دراسة مجموعاتنا الحيوانية، وترتيبها بمتحف قسم الحشرات بكلية العلوم، ستكون من غير شك من أثمن المجموعات التى من نوعها. بل إن القائمين بأمر

قسم الحشرات بكلية العلوم ينتظرون أن يؤدى تحقيق الأنواع الجديدة ، ومراجعة المعلومات التى عدنا بها ، ومقارنتها بما هو معروف عن البيئات والحيوانات فى المناطق المجاورة ، إلى نتائج طريفة ، وإضافات جديدة فى الدراسات الخاصة بحشرات المناطق الحارة والدفيئة

***

ذلك ملخص النتائج العلمية العامة ، التى توصلت إليها البعثة فى دراساتها التمهيدية للمجموعات والمعلومات التى عادت بها من رحلة اليمن وحضرموت . وهذه الدراسات كما ذكرت لا تزال مبدئية وغير مستوفاة فى كثير من نواحيها ، خصوصاً وأن الأعضاء وغيرهم ممن يساهمون فى هذه الدراسة لا تسمح لهم ظروفهم بالتفرغ لبحث ما لديهم من المواد ومراجعة المذكرات بأكثر من فترات متقطعة . ومع اعترافنا بضرورة التعجيل بنشر النتائج العلمية ، حتى لا تضيع على الجامعة أولوية البحث فى هذه المناطق النائية وغير المعروفة نسبياً ، فاننا نخشى أن تؤدى العجلة المفتعلة إلى سلق الحقائق سلقاً ، وإبراز النتائج العلمية فى صورة مموهة ، لا تلبث أن تنكشف ، فيؤدى ذلك إلى عكس الغرض من الرحلة ، التى إنما قامت بها الجامعة وكلية الآداب لتكون دعاية صالحة ، وعنواناً دائماً ، بما تضيف للعلم من نتائج ملموسة قد محصت ونوقشت وصفيت على نحو ينقيها من الشوائب ، ويجردها من عناصر الايهام ، ويبرزها للناس فى صورة أقرب إلى الحقيقة ، وأبعد عن الشك ، مما يخرج به على الناس فى كل يوم عامة الرحالين

لذلك كانت سياسة أعضاء البعثة ألا يستغلوا سفرتهم فى النشر السريع ، أو الدعاية الصحفية الشعبية ، التى أقل ما يقال فيها إنها لا يمكن أن تكون خالصة للعلم ؛ وإنما عمدوا فى هدوء إلى دراسة نتائجهم ، وتمحيصها بقدر ما تسمح به أوقات عملهم . وبالرغم من ضيق ما لديهم من الوقت ، فانهم ليذكرون بالخير للجامعة ، وكلية الآداب على الخصوص ، ما سمحت لهم به من وقت ، وما هيأت لهم من ظروف البحث حتى الآن . وإن فى

النتائج التى عرضتها نيابة عن إخوانى الأعضاء فى هذا التقرير المبدئى لبعض ما يكشف عما بذل كل منا من مجهود بطىء ولكنه متصل ؛ وهذه النتائج بالطبع ستبقى عرضة لقليل أو كثير من التعديل كنتيجة لاستمرار ابحاثنا ، والوصول بها إلى النهاية ؛ ولكننا مع ذلك نطمع أن يمثل جانب من هذه النتائج على الأقل إضافات متواضعة للعلم فى بعض نواحى الدراسة الخاصة بالاقليم الذى زرناه

وخوفاً من أن تضيع على الجامعة الأسبقية العلمية كما ذكرت ، فقد نشرت البعثة بعض نتائجها بصورة موجزه ، ولا تزال تعمل على ذلك ، بادئة بالابحاث التى تخشى عليها من تأخير النشر . ويمكن تلخيص عملنا من هذه الناحية على الوجه الآتى :

«١» ابحاث نشرت بالفعل

(١) مقال فى مجلة *Nature* الانجلزية (سبتمبر سنة ١٩٣٧)

(٢) خلاصة عن النتائج العلمية بمجلة *L'Anthropologie* الفرنسية (العدد الأخير سنه ١٩٣٧)

(٣) بحث عن الجراد وأنواعه التى اكتشفتها البعثة بمجلة جمعية الحشرات الملكية المصرية (بالانجليزية سنة ١٩٣٨)

(٤) بحث عن التاريخ الچيولوچى لتكوينات الحجر الجيرى بحضرموت.

نشر بعدد ١٩٣٨ من : *Comptes rendus de l'Académie des Sciences,* Paris

(٥) تقرير مبدئى عن النتائج العلمية للرحلة بالمجلد الرابع من مجلة كلية الآداب (بالانجليزية)

(٦) ملاحظات عامة ومقارنات بين اقليم الصحراء الافريقية وبلاد العرب ، ضمن مقال عن عصر ما قبل التاريخ (بالانجليزية) . فى عدد سنة ١٩٣٧—١٩٣٨ من مجلة المجمع العلمى المصرى *Bull. de l'Inst. d'Ég.*

«ب» أبحاث فى سبيل الاعداد للنشر (أو كانت فى سبيل الاعداد عند كتابة هذا التقرير وتم نشرها الآن بالفعل)

(١) تقرير عام مفصل عن الرحلة ، والمناطق التى زرناها ، وطريقة البحث التى اتبعها الأعضاء ، والنتائج العامة بشىء من التفصيل (بالعربية)

(٢) أبحاث تفصيلية عن مجموعة الحفريات الچيولوچية التى عدنا بها من اليمن وحضرموت ، وتحديد التاريخ الچيولوچى للتكوينات الرسوبية هناك

(٣) أبحاث تفصيلية عن مجموعة الحشرات والحيوانات الصغيرة التى عادت بها البعثة من اليمن وحضرموت (وتجرى هذه الأبحاث تحت اشراف قسم الحشرات بكلية العلوم)

(٤) بحث عن الأعمال والاكتشافات الأثرية للبعثة بحضرموت ، ومقارنتها بآثار افريقيه الشرقية ؛ مع عناية خاصة بتطور فن الرسم والنقش على الحجر فى ذلك الوقت

(٥) أبحاث ومقارنات عن النقوش السبائية والحميرية التى اكتشفتها البعثة باليمن وقد قام ببحثها أحد أعضاء البعثة (خ. ى. ن.) بالقاهرة وبرلين لمدة عامين ، ثم تقدم بها لشهادة الدكتوراه (أمام كلية الآداب) ، ومنح عنها الدرجة

(٦) بحث خاص بالعناصر الجنسية بين سكان جنوب بلاد العرب (وقد ألقى بالفعل فى مؤتمر العلوم الانثروبولوچية الذى انعقد بكوبنهاجن فى صيف سنة ١٩٣٨ ؛ ونشرت خلاصته والمناقشات اللاحقة به فى تقرير المؤتمر)

(٧) بحث خاص بتطورات المناخ فى الزمن الچيولوچى الرابع ، والأدلة الفزيوغرافية الخاصة به فى اليمن وحضرموت (وقد ألقى بالفعل فى

مؤتمر الجغرافيا الدولى الذى انعقد بأمستردام فى صيف سنة ١٩٣٨ ؛ ونشرت خلاصته والمناقشات اللاحقة به فى تقرير المؤتمر)

وسيبدأ بنشر ما يقتضى الأمر التعجيل بنشره من هذه الابحاث ، ويرجأ ما قد يكون من الحكمة زيادة التدقيق فى تمحيصه ، والأناه فى نشره

* * *

وقبل أن أختتم هذا التقرير ، لا بد أن أشير بكلمة موجزة إلى الناحية الثانية من من مهمة البعثة ، وهى الناحية الثقافية . فقد كان علينا ، كما ذكرت فى بداية هذا التقرير ، أن نحمل رسالة مصر الحديثة الناهضة إلى هذا الركن من الجزيرة العربية ، وأن نعرف القوم هناك ببعض مظاهر النهضة المصرية الحديثة . ومع أن رحلتنا أنفذت فى وقت عصيب ، إذ كانت الحرب الحبشية مستعرة ، كما كانت الحالة الدولية شديدة الاضطراب فى جنوب البحر الأحمر ، فان مهمتنا لم تكن من الصعوبة بما كنا نتصور ؛ فلقد استقبلتنا الحكومات والهيئات هناك أجمل استقبال ، كما أظهرت استعدادها فى كل مكان للتعاون معنا ، والعمل المشترك فى سبيل انجاح مهمتنا . وفيما عدا بعض الصعوبات التى صادفتنا باليمن ، نظراً للظروف الخاصة التى كانت تواجهها حكومة جلالة الامام فى الداخل والخارج وقت زيارة البعثة ، فان برنامجنا العلمى والثقافى أنفذ على وجه هو أقرب ما يكون إلى الكمال

وليس هذا مجال الافاضة والتفصيل فيما قوبلت به وفادتنا من ترحيب ، وما أظهره إخواننا اليمنيون والحضارمة من تقدير خالص لرسالتنا الثقافية ، ولا فيما بذله الأعضاء من مجهود ليكونوا عند حسن ظن الجامعة بهم حين شرفتهم بأن يكونوا رسل هذه الدعاية الثقافية . وإنما يكفى أن نأتى على خلاصة موجزه لأوجه نشاطنا فى تبليغ الرسالة ، على وجه يجمع بين الواجب القومى من ناحية ، والغرض الاسمى من رسالتنا ، التى ترمى إلى إنماء الوحدة الثقافية بين أمم الشرق العربى ، من ناحية ثانية

ويمكن باختصار أن نلخص أوجه نشاطنا فى النقط الآتية :

(١) بدأت البعثة فى عدن بالاتصال بالهيئات العلمية والثقافية ، والتعرف إلى القائمين بشئون النوادى العربية المختلفة بتلك المدينة ، التى تعتبر أهم مركز للنهضة الثقافية الحديثة فى جنوب غرب بلاد العرب ؛ إذ هى تمثل نقطة الاتصال بالعالم الخارجى ، والقاعدة الأولى لكل دعاية ثقافية

(٢) ثم زارت البعثة المنشئات التعليمية باليمن ، وتعرفت إلى القائمين بشأنها . كما طلب إلينا أولو الشأن هناك إبداء بعض الملاحظات الخاصة بالتوجيه القومى وعلاقته بنظم التعليم الحديثة ، التى بدأت اليمن باقتباسها فى عدد صغير من المدارس فى السنوات الأخيرة

(٣) عملت البعثة على اثبات رغبتها فى التعاون المشترك مع وزارة المعارف اليمنية . وذلك بأن اختارت ثلاثة من الشبان اليمنيين المتعلمين ، والذين ثبت حسن استعدادهم للاستفادة . وقد انضم هؤلاء الأعضاء إلى البعثة بقصد اعطائهم فكرة ولو مبدئية ، عن الابحاث الحديثة وطريقة القيام بها ، وتمرينهم على بعض نواحى الدراسة التى يستطيعون الاشتراك فيها على قدر مؤهلاتهم ، كجمع الحشرات والآفات الزراعية ، وتعرف أنواع النباتات ، أو نقل النقوش القديمة ، واجراء بعض الابحاث اللغوية الخاصة باللهجات ... الخ . ولعل هذه أول مرة تتبع فيها بعثة علمية من البعثات التى زارت اليمن هذه الخطة ، التى نعتقد أنها أثبتت لاخواننا اليمنيين أن بعثتنا المصرية تختلف تماماً فى حسن استعدادها للتعاون المشترك عن البعثات الافرنجية ، التى لا تجد الحكومة وأولو الشأن هناك طريقاً إلى تعرف شىء عن برامجها وخططها ، ولا عن طبيعة الابحاث التى تقوم بها ، مما يؤدى فى كثير من الحالات إلى الشك فى أغراضها ، والريبة فى مراميها الحقيقية

(٤) اتصل أعضاء البعثة بكثير من أفراد الطبقات المثقفة باليمن وعدن وحضرموت ، وأنشأوا معهم علاقات شخصية ، لا يمكن إلا أن تكون لها ثمارها فى توطيد اتصال هؤلاء الأفراد بمصر ، وتيسير الطريق لهم فى مداومة تتبع أوجه التقدم فى النهضة المصرية الحديثة

(٥) اشتركت البعثة — بقدر ما سمح به وقتها — فى الاحتفالات الحكومية ،

والمحافل الشعبية على طول الطريق ، وفى المدن الكبرى باليمن وحضرموت . وكان الأعضاء على الدوام يظهرون على نحو نرجو أن تكون قد تحققت به الدعاية الطيبة لمصر ، والمثل الصالح لما ينبغى أن تكون عليه بعثة علمية مصرية فى بلاد اسلامية شقيقة

(٦) لاحظت البعثة أن تفشى بعض مظاهر المدنية الحديثة بدون رقابة فى جنوب غرب بلاد العرب ، فى السنوات الأخيرة (خصوصاً بعد إدخال وسائل المواصلات الحديثة كالسياره) قد أدى إلى شىء من القلق فى نفوس بعض قادة الفكر هناك ، خصوصاً باليمن (وحتى فى عدن نفسها) . وكان من نتيجة ذلك للأسف ان ظهر شىء من الريبة فى شأن النهضة العصرية فى بلد كمصر ، وصورت تلك النهضة على غير حقيقتها ، فكان ذلك مثاراً لشىء من الشك فى امكان انسجامها والروح الاسلامى انسجاماً كافياً ، بل وداعياً إلى غير قليل من الحذر من عواقب تفشيها من مصر إلى العالم العربى الاسلامى . ولكن البعثة بذلت كل جهدها فى تبديد هذه الوساوس والمخاوف ، وفى اظهار جانب الحق من النهضة المصرية ، وازهاق ما يحوم حولها من أراجيف . ونعتقد اننا ، والحمد لله ، وفقنا من هذه الناحية إلى حد كبير

(٧) وفى حضرموت زارت البعثة المنشئات التعليمية ، بما فى ذلك جامع الرباط بتريم ، وهو أكبر معهد دينى بحضرموت . كما عنيت بالتعرف الى عدد كبير من الشباب المثقف هناك ، ومن قادة الفكر ، والداعين الى النهضة . ويلاحظ من هذه الناحية ان الحضارمة بحكم اتصالهم بالعالم الخارجى ، وكثرة أسفارهم للعمل فى التجارة ، قد أصبحوا أكثر استعداداً لاقتباس معالم النهضة الحديثة ، والأخذ بوسائل التقدم الحديث من إخوانهم اليمنيين . وقد سهل ذلك بالطبع مهمتنا الثقافية بينهم إلى حد كبير

***

من كل هذا يتبين ان البعثة قد حاولت ان تجعل إقامتها باليمن وحضرموت نافعة ومفيدة بقدر الامكان ؛ فهى لم تقصر عملها على ناحية البحث العلمى فى الأوقات

المخصصة لذلك ، وانما استفادت أيضاً من أوقات فراغها ، ومن ظروف الاستقبالات الرسمية وغيرها مما كان لزاماً علينا ان تساهم فيه كبعثة مصرية فى بلاد عربية تربطها بمصر صلات الثقافة والجوار وصلات التاريخ منذ القدم . وقد لا نبالغ اذا قلنا ان توفيقنا من هذه الناحية الثقافية لم يكن ليقل عن توفيقنا من الناحية العلمية الصرفة . ولقد خرجنا من مناقشاتنا وأحاديثنا مع إخواننا العرب هناك بعدد من الاقتراحات العملية لما ينبغى ان يعمل للمستقبل ، وما يجب ان يبدأ به كخطوة او خطوات عملية فى سبيل توثيق العلاقات الثقافية وإنمائها بين مصر وهذا الجانب من الجزيرة . ولكننا قبل ان نورد تلك الاقتراحات نحب ان نشير الى نقطة خاصة نرى لزاماً علينا ان نفصلها بالذات . ذلك ان موضوع الحديث الأول فى مناقشاتنا مع مضيفينا باليمن وحضرموت كان دائماً يدور حول زعامة مصر الثقافية للشرق العربى ؛ ومع ان الجميع كانوا يعترفون بهذه الزعامة ، فان الكثرة منهم لم تكن لترى فيما تقوم به مصر الآن وفاءً كافياً لما يتبع هذه الزعامة من واجبات والتزامات . فمصر حقيقة هى المركز الأول للثقافة العربية فى عهدها الجديد ، وهى أسبق بلدان الشرق فى مضمار التقدم الحديث ؛ ولكن شئونها ونهضتها أصبحت اليوم شديدة التعقيد بما اقتبسته من مظاهر الحياة الأوروبية الحديثة ، وبما قد ترمى الى إحيائه من مظاهر الحضارة المصرية القديمة ؛ كما ان ثقافتها أصبحت فى العهد الأخير شديدة الاتصال بشئونها القومية البحتة . وقد أدى ذلك فى نظر محدثينا الى أمرين هامين : (١) أن النهضة المصرية الحديثة أصبحت من التقدم والتعقيد بحيث يصعب تقليدها واقتباسها فى بعض البلدان العربية الناشئة ، خصوصاً بلدان الجنوب كاليمن وحضرموت ، التى كانت بحكم موقعها الجغرافى أبعد عن العالم الأوروبى وأقل مقدرة على إقتباس معالم حضارته الحديثة وهضمها من بلدان الشمال كالعراق وسوريا وفلسطين . (٢) ان مصر نفسها أصبحت (أو كانت الى عهد قريب جداً) شديدة الانهماك بشئونها الخاصة ، الى حد لا يكاد يسمح لها بأن تقوم بحقوق الزعامة بين أمم الشرق على وجه يحقق الخير للجميع . وفعلاً صارحنا عدد من ذوى

الرأى ممن تحدثنا اليهم باليمن وعدن بأنه قد يكون أدنى إليهم ، وأسهل منالاً ، أن يتخذوا مثالهم فى النهضة عن العراق ، التى هى أقرب الى العروبة الخالصة ، كما ان مظاهر نهضتها أبسط وأقل تعقيداً من مصر ؛ وهى فوق كل هذا تضع الدعاية الثقافية بين الأمم العربية فى الموضع الأول من سياستها القومية ؛ فهى قد دعت اليمن منذ أربعة أعوام الى إرسال بعثتين من الطلبة اليمنيين الى مدارس العراق ، واحدة منهما للتخصص فى الفنون العسكرية ، والأخرى لتلقى العلم المدنى الحديث ؛ وهى قد تكفلت بتعليم عدد من تلاميذ عدن فى مدارسها وإداء مصاريفهم (او الجانب الأكبر منها) فى الذهاب والاياب والاقامة بالعراق ؛ وهى فى كل هذا قد سبقت مصر ، وسعت الى الأمم العربية بنفسها ، تدعوهم الى توثيق العرى ، وإقامة التعاون على أساس علمى ثقافى [1]

ونحن لم نقصد بايراد هذه الناحية من مباحثاتنا فى هذا التقرير ، وعلى هذا النحو الصريح ، أن نقحم المفاضلة بين مصر والعراق فى الزعامة الثقافيه للشرق العربى العام ؛ وإنما قصدنا أن نلفت نظر أولى الشأن بمصر من الراغبين فى إداء رسالتنا القومية نحو الشرق العربى ونهضته الحديثة ، إلى ناحية لا ينبغى اهمالها فى اعداد برنامجنا الثقافى للتعاون مع اقطاره الشقيقية ، ونشر الدعوة للوحدة الثقافية بينها . ونعتقد اعتقاداً راسخاً ، لا سبيل إلى الشك فيه ، أن ميدان العمل فسيح لكل من مصر والعراق ؛ وأن هذا التضارب الظاهرى بين ما يستطيع كل من البلدين إداءه نحو الشرق العربى إنما هو هو تضارب سطحى ، لا يلبث أن ينكشف وأن يتلاشى ، إذا نحن دققنا النظر فى النهضة الشرقية الحديثة ، ورددناها إلى أوضاعها الصحيحة . فليس من شك فى أن كلاً من مصر والعراق تستطيع أن تؤدى ما لا تستطيعه الأخرى ، وما لا خير فى أن تتصدى له . فمصر مركز

---

(١) هذه الفقرة من التقرير الحالى كتبت قبل أن تبدأ وزارة المعارف العمومية فى الأخذ بأسباب توثيق علاقاتنا الثقافية بجنوب الشرق العربى ، وذلك بقبولها بعثة مؤلفة من عشر تلاميذ من أبناء عدن (واليمن) بالمجان بالمدارس المصرية فى العام الدراسى ١٩٣٨ – ١٩٣٩ . وقد تفضلت خاصة حضرة صاحب الجلالة الملك فقررت (فوق ذلك) صرف اعانة مالية منتظمة لكل من هؤلاء التلاميذ

الثقافة الاسلامية الأول منذ ألف سنة ؛ وقد كانت أسبق أمم الشرق فى احتكاكها بالغرب ، منذ اكثر من قرن من الزمان ؛ وهى بمواردها الجمة ، وتراثها الثقافى العظيم ، ثم باختباراتها ومقدرتها (التقليدية) على هضم عناصر الثقافة الغربية الحديثة ، وصبغها بصبغة شرقية تستسيغها الأمم الاسلامية الراغبة فى النهوض ، تستطيع أن تتولى الزعامة العليا للنهضة الثقافية عن جدارة واستحقاق ، وان تضطلع بمهامها ومسئولياتها على نحو لا تستطيعه دولة أخرى من أمم الشرق . ولقد كانت العراق نفسها فى السنوات الأخيرة أولى الأمم العربية استعانة بمصر فى نهضتها الحديثة ، واقتباساً للنظم المصريه التى إنما قامت على أساس التجربة — والتجربة القاسية أحياناً — خلال أكثر من جيلين

والعراق من ناحيتها تستطيع ان تؤدى رسالتها بما لا يتعارض والجهود المصرية ، بل بما يكون مكملاً لهذه الجهود . فحياتها من غير شك أقرب الى الحياة العربية الخالصة ، وثقافتها أدنى منالاً ، وأسهل فهماً بالنسبة للشعوب العربية الاخرى . ومع ان جهودها لا بد وان تبقى محدودة بالضرورة خلال هذا الدور الاول من نهضتها القومية ، فان نصيبها من قيادة النهضة العربية العامة لا بد وان يزداد على مر الزمن ؛ وهو فى اضطراده هذا سيتمشى مع اضطراد نصيب مصر ، وتشعب جهودها ، التى بدأت فى السنتين الأخيرتين على الخصوص تمتد الى الحجاز والمملكة السعودية ، وينتظر بالتدريج أن تمتد إلى بقية للأقطار العربية

ومن هذا يتبين لنا اننا إذا نظرنا إلى النهضة الثقافية الحديثة فى الشرق العربى نظرة صحيحة بالقياس إلى احتياجاتها ، وإلى ما يتبع زعامتها من واجبات والتزامات ، فاننا نجد ألا تعارض بالمرة بين رسالتى مصر والعراق ، وانما هما فى الحقيقة تتم احداهما الأخرى ؛ ولئن كان لمصر مكان الأب من رعاية النهضه وريادتها ، فان للعراق مكان الأخ الأكبر ؛ ومن مصلحة الشرق بأممه المختلفة (ومنها مصر والعراق) ان تتضافر الجهود ، وان يضطرد التعاون فى المستقبل على النحو الذى أشرنا إليه

ولقد قامت البعثة بشرح هذه الوجهة الصحيحة للموضوع لمن كان لهم فضل إثارته

ومناقشته معها من قادة الفكر باليمن وجنوب بلاد العرب . ويسرنا ان الاتفاق كان تاماً واجماعياً فى النهاية على ان هذا هو التوجيه الصحيح ، الذى ينبغى ان توجه اليه قيادة النهضة الحديثة بين بلدان الشرق العربى

على ان هذ التفسير ان صح — وهو ما نعتقد — فانه يفرض على مصر من الواجبات والالتزامات ما هو أجل خطراً وأبعد أثراً مما يفرضه على العراق ؛ ولن تستطيع مصر ان تحتفظ بمركزها الأول فى قيادة الشرق اذا هى لم تضاعف جهودها وهمتها فى الدعاية الثقافية ، وفى العمل المنتج المفيد ، الذى يتحقق به أداء الأمانة على وجه فيه الخير والنفع للجميع

ولعل خير ما نستطيع ان نختتم به هذا التقرير هو ان نتقدم ببعض الأقتراحات العملية ، التى يصح ان تبدأ بها مصر كخطوات مبدئية فى سبيل قيامها بواجب الأمانة نحو أمم الشرق التى تتبعها فى نهضتها الثقافية الحديثة . وهذه الأقتراحات يمكن تلخيصها فى النقط الآتية :

(١) أن تؤلف لجنة مشتركة ، أو مجلس أعلا مشترك ، يكون بين أعضائه من يمثلون مختلف البلدان العربية ، وبينها مصر ؛ ويوكل اليه رسم السياسة العامة لتوحيد مظاهر الثقافة بقدر الامكان ، وتوجيه النهضة الحديثة فى البلدان العربية المختلفة توجيهاً يضمن التعاون المشترك والفائدة المشتركة . ولا بأس ان تنعقد تلك اللجنة على شكل مؤتمر دولى فى مختلف عواصم الشرق العربى ؛ ولكننا نقترح ان يكون مكتبها الدائم بمدينة القاهرة

(٢) أن تؤلف لجنة مصرية قومية ، يكون بين أعضائها من يمثلون مصر فى اللجنة المشتركة التى أشرنا اليها ، وتوضع تحت إشراف وزارة المعارف بصفة مؤقتة (وإلى ان تنشأ وزارة او مصلحة للدعاية فى مصر) . ويوكل الى هذه اللجنة تحديد نصيب مصر والتزاماتها حيال زعامتها الثقافية للشرق العربى ، والأشراف على تنفيذ برنامجها العملى فى الدعاية الثقافية

(٣) أن تتابع الجامعة ، وكلية الآداب على الخصوص ، إيفاد البعثات العلمية والثقافية بشكل دورى الى مختلف بلدان الشرق العربى . وهذه البعثات إما ان تكون على نمط بعثة اليمن وحضرموت ، بمعنى ان تتولى البحث العلمى التفصيلى ، الى جانب القيام بمهمة الدعاية الثقافية ؛ وإما ان يقتصر عملها على هذا الجانب الأخير دون سواه . ونقترح مؤقتاً ان يكون نصيب كل قطر عربى بعثة مصرية فى كل عامين أو ثلاثة

(٤) أن تقوم مصر بايفاد بعثات تعليمية دائمة ، قوامها عدد من المعلمين على نحو ما فعلت مع العراق والحجاز (ولكن على أساس أكثر سخاء من الناحية المادية فيما يختص ببعض البلدان العربية الأخرى) . ونقترح ان تبدأ وزارة المعارف بايفاد البعثات التعليمية الدائمة الى جنوب بلاد العرب على النحو الآتى : (ا) معلمان لمدارس عدن ، بالاتفاق مع إدارة التعليم هناك ومدرسة الفلاح الحرة . (ب) ستة مدرسين لليمن (إن أمكن) ؛ إثنان بصنعاء ، وإثنان بلواء تعز ، واثنان بلواء الحديدة ، على نحو يتفق عليه مع وزارة المعارف اليمنية . (ج) أربعة مدرسين (أو خمسة) لحضرموت ؛ إثنان بالمكلا ، على نحو يتفق عليه مع حكومة عظمة السلطان صالح القعيطى ؛ واثنان (أو ثلاثة) بداخلية حضرموت ، على نحو يتفق عليه مع حضرات القائمين برعاية التعليم هناك من السادة آل الكاف ، والمشرفين على معهد الرباط وجمعية التعاون والأخوة بتريم . ولا شك انه سيكون لهذه البعثات الدائمة بعدن واليمن وحضرموت أثر كبير فى نشر الثقافة الحديثة ، والدعاية لمصر ، خصوصاً اذا أحسن اختيار الأشخاص ، ممن يصلحون لهذه المهمة الخاصة

(٥) أن تدعو وزارة المعارف المصرية الحكومات والهيئات باليمن وعدن وحضرموت الى ايفاد بعثاتها الدراسية الى المدارس المصرية ؛ على ان تشجع مصر هذه البعثات من الناحية المادية على نحو ما تفعل العراق مع البعثات اليمنية والعدنية التى تدرس بمدارسها الآن . ويلاحظ هنا ان تكاليف الأقامة بمصر من الغلاء النسبى

بحيث لا تشجع أولى الشأن بجنوب بلاد العرب على إيفاد بعثاتهم إلى مصر ، إلا إذا قامت هذه الأخيرة بشيء من المساعدة المادية

(٦) أن تعنى المعاهد المصرية العالية ، والجامعة بنوع خاص ، بتشجيع الطلبة العرب الجنوبيين ، ممن يصل تعليمهم إلى مرحلة الدراسة الجامعيـة . وبعضهم الآن (خصوصاً الحضارمة) قد التحق أو تخرج بالفعل فى كلية الآداب . وهؤلاء بالطبع هم قادة الفكر فى المستقبل ، عندما يعودون إلى بلادهم ؛ وليس عسيراً على الجامعة أن تدبر وسائل مساعدتهم ، والعناية بهم ؛ وان تشجع أمثالهم فى المستقبل على اتمام دراساتهم العالية بمصر ، على نحو ما تفعل الآن مع الطلبة العراقيين والسوريين والفلسطينيين

(٧) أن تنظم الدعاية الثقافية العامة بين مصر وبلدان الشرق العربى الجنوبى ، على شكل يقرب مظاهر الثقافة المصرية الى إخواننا العرب هناك ، ويحببهم فيا من ناحية ؛ كما يزيد من معرفة الجمهور المصرى المثقف لهذه البلاد البعيدة نسبياً ، من ناحية أخرى . ويكون تنظيم هذه الدعاية عن طريقين : (ا) فيما يختص باليمن وعدن وحضرموت تسعى الجامعة لاقناع أولى الأمر هنا بضرورة الاسراع بتقوية محطة الاذاعة المصرية ، على نحو يجعل من الممكن الاستفادة منها فى إذاعة برنامج منظم للدعاية الثقافية فى تلك البلاد . ولطالما سمعنا الشكايات ونحن بجنوب بلاد العرب من ان برامج الأذاعة المصرية غير مسموعة ، نظراً لضعف المحطة ، ولأنها ، حتى فى حالة السماع ، لا تعنى كثيراً بالشئون العربية وأخبار دول الشرق العربى . ولا نكون مبالغين إذا قلنا ان مسألة تقوية محطة الأذاعة المصرية (وجعلها ذات موجة قصيرة) ، وإصلاح البرامج والعناية بها ، ينبغى ان تلقى من ذوى الشأن هنا العناية السريعة الواجبة ، نظراً لأهميتها من الوجهتين القومية والثقافية . (ب) فيما يختص بالجمهور المصرى ، تنظم الجامعة ، وكلية الآداب على الخصوص ، بعض المحاضرات الدورية عن الشرق العربى الجنوبى ، وسكانه ، وحالتهم الأجتماعية والثقافية الخ ؛ ويصحب هذه المحاضرات بعض النشرات ان أمكن ، عن الروابط بين مصر وهذه البلاد ، وأهمية توثيق العلاقات الثقافية بها

تلك بعض الأقتراحات العملية التى رأيت ان أتقدم بها فى ختام هذا التقرير. وهى بالطبع لا تدخل بجملها فى إختصاص كلية الآداب ولا فى اختصاص الجامعة، ولكنى رأيت ان أتقدم بها للتصرف فيها بما ترى الكلية وما ترى الجامعة؛ ولعل هذه الأخيرة تستطيع ان تتقدم بما تقره من هذه الاقتراحات الى أولى الشأن بوزارة المعارف، او غيرها من الهيئات الحكومية، التى تستطيع ان تساهم فى إداء رسالة مصر الثقافية

***

والآن وقد انتهيت من عرض هذه الخلاصة المبدئية عن أعمال البعثة، وما وفقت اليه من الوجهتين العلمية والثقافية، أرجو ان يكون فيما ذكرت بعض ما يحقق الأمل فى أنتاج هذه البعثة، التى حبت الجامعة أعضاءها بكل رعاية، ومنحتهم كل تشجيع، سواء أكان ذلك بتقرير إيفادهم وتيسير رحلتهم، أم بتوفير وسائل البحث والدراسة لهم بعد عودتهم. واذا كانت بعثتنا المتواضعة قد ساهمت فى إداء رسالة الجامعة على وجهها الصحيح — وهى، كما يتفق الجميع، رسالة لا تقوم على أساس التعليم ونشر الثقافة العالية وفقط؛ وانما تقوم كذلك على المساهمة بأسم مصر فى البحث العلمى، والاستكشاف، والاضافة الى المعرفة البشرية؛ ثم العمل على إشعاع نور العلم الحديث الى الشرق العربى، وإحياء روابط الثقافة بين شعوبه، وإقامة الزعامة المصرية بين هذه الشعوب على أساس العلم والثقافة والمعرفة... اذا كانت بعثتنا قد ساهمت بنصيب متواضع فى هذا السبيل، فانما الفضل فى ذلك يرجع أولاً وقبل كل شىء الى ما أسداه نحونا من قبل حضرات أساتذتنا بكليتى الآداب والعلوم من الأرشاد وحسن التوجيه، وما قدمته إدارة الجامعة من رعاية ومساعدة

سليمان احمد حزين
(رئيس البعثة والمدرس بكلية الآداب)

٢٢ مارس سنة ١٩٣٨

ملاحظات على طبعة رسائل

ابن بطلان البغدادى وابن رضوان المصرى

هذا المؤلف هو خمس رسائل لابن بطلان البغدادى ؛ ولابن رضوان المصرى وتراجم المؤلفين — صححها ونقلها إلى اللغة الانكليزية ؛ وزاد عليها مقدمة وتعاليق الدكتوران : يوسف شخت ، وماكس مايرهوف

وفى هذا المؤلف مواضع للنظر رأيت من الواجب فى خدمة الحقيقة أن أشير إليها فى صحيفة الكلية ليرى الدكتوران رأيهما فيها ؛ على أن أرتب هذه المواضع فى أقسام :

١ — القسم الأول منها عبارات يرجح فيها غير ما أقره الناشران ؛ ومن ذلك :

١ — فى ص ٤٥ سطر ١٩ « ... فقال أظنه يريد به ذلك العرش ... » ولعل صوابها « يريد به ديك العرش » لقوله بعد ذلك فى وصف هذا الديك ما عبارته « الذى إذا صرخ صرخت الديكة كلها » ؛ وديك العرش معروف أمره

٢ — فى ص ٥٧ س ٩ « وعاد من صبحتها » ولعل الصواب « صبحها » أو « صبيحتها » لأن السياق قبل ذلك « ففكر فى قولى يوما وليلة وعاد من صبحتها » وهنا لا موضوع للصبحة لأن الصبحة هى النوم أول النهار — بضم الصاد وفتحها — ؛ ولا يتجه به المعنى هنا

٣ — فى ص ٥٩ س ١٦ « نخط الاسكندرانيين » ؛ ولعل صوابها « بخطأ الاسكندرانيين » إذ لا يستقيم معنى « النخط » هنا ؛ والسياق يرجح أن الكلام عن الخطأ ؛ إذ يقول المؤلف « ... من التشنيع نخط الاسكندرانيين فى تفاسيرهم » كما يقول فى ختام الفقرة — ص ٦٠ س ٤ « ليت شعرى كيف يذمهم فى عمل جوامع كتب فسروا نصوصها ... الخ » والتشنيع والذم يرجح أن المراد « خطأ الاسكندرانيين » كما تقتضى التعدية وجود الباء لا النون

٤ — فى ص ٦١ س ١٦ « فلما لقيا » ولعل الصواب « لقنا » بالنون من قولهم « لقن كفرح حفظ سريعا فهو لقن وألقن » لاقتضاء السياق ذلك فى وضوح ، إذ الكلام عن تعليم الخطابة فى الحكاية السوفسطائية المشهورة ؛ فيقول « . . . فأجاب رغبته وعلمه فلما لقنا حاول الغدر به . . . الخ »

٥ — فى ص ٦٣ س ٢ ، ٣ « لأن أخذى بتبعة القوة المولدة ولست غافلتها أمر لا يتريب فيه من العقلاء . . . الخ » ولا يظهر لهذا التركيب معنى واضح . ولعله لو جعلت كلمة « تثريب » بدل كلمة « يتريب » الغريبة لكانت الجملة تؤدى المعنى بشىء من الصعوبة إذ يكون نظمها هكذا « لأن أخذى بتبعة القوة المولدة ولست غافلتها أمر لا تثريب فيه من العقلاء » ؛ وأكمل من هذا فى أداء المعنى أن تكون الجملة هكذا « لأنه أخذنى بتبعة القوة المولدة ولست فاعلها ولا تثريب فيه من العقلاء » ؛ وإن كان هذا يقتضى التغيير فى أربع كلمات ؛ إلا أنه تغيير قريب يحتمل خطأ النسخ إيقاعه

٦ — فى ص ٦٣ س ١١ « كما تستحسن الخنفساء بنتها فتعودها » ولعل الصواب أن تكون الكلمة الأخيرة بالذال المعجمة بدل الدال المهملة أى « فتعوذها » . وهو ما يتضح من السياق أنه المراد ؛ ولا يزال هذا المعنى فيما يستعمل المصريون اليوم إذ يقولون « الخنفسة ترقى بنتها » والرقية والتعويذ من واد واحد ؛ والسياق يعين هذا المعنى

٧ — فى ص ٦٤ س ١٥ ورد فى الأصل « وترى حبيش صاحب زيج الرصد . . . الخ » فوضع الناشران أمام كلمة حبيش رقم ٤ — وعلقا فى الهامش بما نصه « يعنى حبيش الأعسم ، وهذا غلط لأن صاحب الزيج هو حبش الحاسب » . وبيانهما هذا لما يعنيه المؤلف تحكم منهما لا أصل له ؛ بل قوله بعده « صاحب الزيج » يبعده ؛ فلا أساس لهذا التعيين ثم لا محل بعد ذلك للتغليط بقولها « وهو غلط . . . الخ » ولو أصلح اسم « حبيش » بالياء إلى « حبش » بدون ياء لكان النص « . . . وترى حبش صاحب زيج الرصد . . . الخ » ويفسر إذ ذاك أنه « حبش الحاسب »

٨ — فى ص ٦٥ س ٩ « . . . فهذا ما لا يحيد له عنه فى الفتوى » ولعل صوابها « ما لا محيد » بالميم لا بالياء ؛ وهو واضح

٩ — فى ص ٦٥ س ١١ « والله تعالى معين على ما أقوب منه وأزلف لديه » ؛ وقد وضع الناشران أمام « أقوب » رقم ٢ ؛ وعلقا فى الهامش بما نصه « م : قرب » . والأقراب من المقاربة كأقربت الحامل دنا ولادها ؛ وأقرب المهر وغيره إذا دنا للأثناء . وأقرب القدح إذا قارب الامتلاء ؛ والسياق يقتضى معنى التقريب ؛ وما فى م من قرب بغير همز أولى به ويقرأ قرب بشد الراء وهو ما يصلح لعطف « أزلف لديه » عليه

١٠ — فى ص ٦٨ س ١ « الفكرة والرؤية » والسياق واضح فى أنها « الروية »

١١ — فى ص ٧٣ س ١٣ « ولمن انتصر بعد ظلمة » وإنما هى الآية الكريمة « ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليم من سبيل » فهى بالهاء لا بالتاء المنقوطة ؛ وكان الأولى أن تنفصل وتكتب بخط أوضح

١٢ — فى ص ٧٤ س ١٨ « ومحوتها فى كتابى » ولعل الصواب « ومحصتها فى كتابى » ؛ والسياق فى تعيين هذا المعنى ظاهر إذ يقول المؤلف « . . . ووقفت عليها وعلى مواضع التغليط فيها « ومحصتها فى كتابى »

١٣ — فى ص ٨٣ س ١٠ « وجد نورة فيها نار » ولعلها « بؤرة فيها نار » لأن البؤرة موقد النار

ومن هذا الصنف أشياء يسيرة لم يشيرا إليها مثل :

١٤ — فى ص ٢٦ س ٢٢ « المتيح » ولعل صوابها « المتنيح » بإرشاد السياق

١٥ — فى ص ٣٢ س ١٧ « الطرشوشى » ولعل الصواب « الطرطوشى » بالطاء لأن المؤلف يذكر إلى جانبه أنه صاحب « سراج الملوك »

***

ب — والقسم الثانى من هذه المواضع عبارات لم تحرر ، وتركها الناشران دون إشارة أو تعليق مع اضطراب المعنى بها وعدم سهولة فهمه ؛ فمن ذلك :

١٦ — فى ص ٢٥ س ٤ « وانجهم فى الجوزاء » وقد يكون الصواب « اتجه إلى » أو شىء آخر غير « انجهم » هذا ، لأنه لا يعرف :

١٧ — فى ص ٣٠ س ٢٠ « ولا فى الغاية » ولا يظهر لها معنى بين ما قبلها وما بعدها

١٨ — فى ص ٣٢ س ١٦ « فامتنع أن يحدث له ما شرا » ولا يفهم على هذا الوجه

١٩ — « « ٣٣ « ٣ « فاندفع ما هنالك فسيل » وليس مفهوما

٢٠ — « « ٣٤ « ٩ « ... خفة اللعب وسرعة الدك » ولا يظهر معناه ؛ وربما كانت « سرعة اليد »

٢١ — فى ص ٦٣ س ١٣ « أو تونيه من المواظبة » ؛ وليس معناه ظاهرا فى موضعه

٢٢ — « « ٦٥ « ١١ « وقد نقضناها باقباله » ولا معنى لها ؛ وربما كان الصواب « بأقواله »

٢٣ — فى ص ٦٦ س ١٢ « لعدمه قراءتها » وربما كان الصواب « لعدم قراءتها »

٢٤ — « « ٦٧ « ١٥ « بألفاظ سفه على جهة المشورة » وليس ظاهرا ؛ وربما كانت « الثورة »

٢٥ — فى ص ٧٣ س ١٧ « والدينار المعمول من نحاس المطلى بالذهب ، عليه من السم الناقع » ولا يتصل المعنى وربما كان بعد هذا سقط لم يشر إليه الناشران

٢٦ — فى ص ٧٨ س ١٥ « ... يعرض لغيره أن يغلط بالخطأ » وليس ظاهرا

٢٧ — « « ٧٩ « ٤ « قال فى مقالته التى تحداكم بهذا » وربما وضح المعنى على أنها « تحداكم بها »

٢٨ — فى ص ٨١ س ٤ « على أن المحمودة حارة يابسة » ومثل هذه « المحمودة » تحتاج إلى البيان

***

جـ — القسم الثالث من هذه المواضع هنات نحوية لم تصحح مثل :

٢٩ — فى ص ٦٣ س ٥ « أن هذا القول كان له مساغا »

٣٠ — « « ٦٤ « ١٥ « ونرى حبيش صاحب الزيج » ولاوجه لمنعه من الصرف

٣١ — فى ص ٦٧ س ١ « فان أبا حنيفة وصاحبيه أبا يوسف ومحمد اختلفا » ؛ وفى هذا الموضع وضع الناشران رقم ٢ أمام كلمة اختلفا وعلقا فى الهامش بما نصه « ط : اختلفوا » والذى تركاه من ط هو الصواب لأنهم جمع ؛ إذ الخلاف بين أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد

٣٢ — فى ص ٧٧ س ٨ « فانى أتحفكم بظرائف تتعجبوا منها »

٣٣ — « « ٨٤ « ١ « وتتركوا مكالمته فيما تستأنفوه » وهنا يشير الناشران فى الهامش إلى أن آخر الكلمة ناقص من م ؛ فكانهما هما المصححان لها على هذا الوجه

***

د — القسم الرابع ؛ مواضع مخالفة للمعروف من قواعد الرسم مثل :

٣٤ — فى ص ١٩ س ٧ « ومعلموا النحو »

٣٥ — « « ٥٢ « ٥ « وإن لم يكن أفضل منه فيما يقرأه »

٣٦ — « « ٥٦ « ١٣ « من غير ارتئاء » ، ومثلها فى ص ٥٧ س ٩

٣٧ — « « ٥٩ « ٣ « على برءه بدراهم »

٣٨ — « « ٥٩ « ١٣ « فتركته سدا »

***

هذه ملاحظات لم أرد بها إلا وجه الحق والله يهدينا قصد السبيل

أمين الخولى

BULLETIN

OF

THE FACULTY OF ARTS

OF THE UNIVERSITY OF EGYPT



VOL. IV. PART 2

DECEMBER 1936

The Bulletin of the Faculty of Arts is issued twice a year,
in May and December. Price per copy 10 P.T. post free.
All communications are to be addressed
to the Secretary of the Faculty of Arts, Giza, Egypt.

LE CAIRE. — IMPRIMERIE DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE.

CONTENTS OF THE EUROPEAN SECTION :

CONTENTS OF THE ARABIC SECTION :

A MON MAÎTRE

MONSIEUR A. LALANDE,

MEMBRE DE L'INSTITUT DE FRANCE,

PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ FOUAD I^{er}, AU CAIRE,

JE DÉDIE CE TRAVAIL.

O. A.

L'HUMANISME DE F. C. S. SCHILLER

PAR

OSMAN AMINE.

AVANT-PROPOS.

Une grande partie de l'œuvre de F. C. S. Schiller est dirigée contre les Néo-hégéliens et les Absolutistes anglais et américains. Ses premiers essais : *Humanism* et *Studies in Humanism* se présentent sous des aspects assez variés.

Toutefois, lorsque l'on examine son œuvre de près, l'on est tout surpris de retrouver, sous cette diversité apparente, une doctrine systématique et cohérente. C'est ce que nous allons essayer de montrer au cours de ce travail.

Nous diviserons notre étude en trois parties. Dans la première, un court chapitre traitera des différentes acceptions du mot «humanisme», tel qu'il se trouve ailleurs que chez Schiller. Ce chapitre aura, entre autres objectifs, celui de fixer la place occupée par ce philosophe dans le mouvement humaniste. Un deuxième chapitre exposera, d'une façon générale, les caractéristiques de l'Humanisme de Schiller. Nous y montrerons en quoi la doctrine qui nous occupe se distingue des autres systèmes philosophiques et en quoi elle s'y rattache.

Nous ne manquerons pas, dans la partie qui suivra, d'étudier l'Humanisme comme épistémologie [1], de même que, dans la dernière partie, nous l'aborderons en tant que métaphysique.

Nous aurons soin, d'ailleurs, d'examiner en cours de route, certains problèmes dont l'importance nous a paru capitale, afin, précisément, de montrer la part d'originalité contenue dans la philosophie de Schiller.

Nous terminerons par un essai touchant les implications métaphysiques qu'il nous sera permis de tirer de cette philosophie.

---

[1] Nous prenons le terme «épistémologie» dans le sens anglais, soit comme synonyme de «théorie de la connaissance». Sur cet emploi, voir le *Vocabulaire philosophique* de M. Lalande, I, p. 211; III, p. 45.

PREMIÈRE PARTIE.

L'HUMANISME.

CHAPITRE PREMIER.

L'HUMANISME : SES DIFFÉRENTS SENS.

L'Humanisme désigne en général tout système de pensée ou d'action s'occupant davantage des intérêts humains que de ce qui est au-dessus de l'homme ou au-dessous : d'une part, des choses super-naturelles, ou des abstractions; de l'autre, des besoins animaux auxquels il participe, mais qu'il dépasse. Le terme vise d'abord particulièrement le mouvement de pensée, source de progrès intellectuels, scientifiques ou sociaux, qui, avec la Renaissance, fut une sorte de protestation contre l'esprit d'autorité et de tradition alors tout-puissant dans la littérature et la théologie.

L'usage proprement philosophique du terme d'Humanisme est toutefois de date récente [1]. On le rencontre incidemment comme synonyme d'Anthropomorphisme, par opposition à Naturalisme, dans le livre de A. Seth Pringle-Pattison, *Man's place in the Cosmos* [2]. Ce mot a été d'autre part employé par Caldwell lorsqu'il parlait de l'Éthicisme d'Eucken [3].

F. C. S. Schiller avait le premier (1903) proposé d'appliquer ce terme d'une manière systématique, aux formes plus étendues du Pragmatisme dans le sens où l'entendaient lui-même et William James dans *The Will to Believe* [4], puisque, nous le verrons dans le chapitre suivant, Schiller a défini l'Humanisme en l'opposant à l'Absolutisme (voir la Préface de

---

[1] Cf. Schiller : «Humanism», dans *The Encyclopaedia of religion and Ethics* de Hastings, 1897, vol. VI, p. 830.

[2] London, 1937, p. 61.

[3] Cf. *Mind,* New Series, 1900, p. 436.

[4] New York et London, 1896; voir la Préface.

son *Humanism*, London, 1903)[1]. Cette interprétation a été approuvée par William James dans un article intitulé *Essence of Humanism*[2] et dans son *Pragmatism*, 1907 (Lectures VI et VII)[3].

Par la suite, le mot fut employé par Mackenzie dans un sens trop vague, pour désigner simplement «l'intérêt pour l'homme» (*interest in man*)[4]. Dans l'étude des textes théologiques, certains écrivains laïques opposent souvent, humanisme à surnaturalisme. Nombre d'écrivains, en Angleterre et ailleurs, ont récemment employé ce terme, mais en le prenant chaque fois dans un sens qui leur est personnel. Citons, entre autres, Balfour, dans son *Theism and Humanism*, 1915[5], où il semble désigner par «humanisme», non une théorie particulière, mais plutôt toutes les choses caractéristiques de l'homme, telles que la recherche du vrai, le goût du beau, l'effort vers le bien. Citons aussi de Georges Sarton une étude parue en 1924 sous le titre *The New Humanism*[6] où il soutient l'idée de la solidarité de toutes les sciences dans la civilisation moderne.

Ch. Andler a intitulé l'*Humanisme Travailliste* (1927) un recueil d'essais où il esquisse le programme d'un «haut enseignement ouvrier». M. Louis Mercier a publié en 1929 une étude sur le *Mouvement humaniste aux États-Unis*, où il étudie les idées de certains écrivains américains comme Irving Babbitt, Paul Elmer, W. Brownell, qui défendent dans l'enseignement une sorte de classicisme rationnel, qui met le grand ressort de l'art et particulièrement de la littérature, dans l'opposition entre la «volonté supérieure» de l'homme et sa nature animale[7].

M. Walter Lippmann, en 1929, a écrit *A Preface to Morals*, où il expose une morale présentée comme étant celle de l'humanisme, qu'il oppose au théisme.

---

(1) Cf. Schiller, *Studies in Humanism*, 1907.

(2) Publié dans *Journ. of Phil.*, 1905 et reproduit dans *The Meaning of Truth*, 1910.

(3) Cf. aussi Murray, *Pragmatism*, p. 71 et suiv.

(4) Cf. C.R. (*Mind*, XVI, 606) de Mackenzie, *Lectures on Humanism*, 1907.

(5) Cf. C.R. (*Mind*, avril 1916).

(6) Extrait d'*Isis*, n° 16, vol. VI (I), 1924.

(7) Cf. Emm. Leroux dans A. Lalande, *Vocabulaire de la Philosophie*, t. III (supplément), p. 61 et suiv.

Depuis 1930, année où de jeunes écrivains, disciples de Babbitt et de More ont fait paraître une série d'essais : *Humanism and America*, d'assez vives discussions se sont engagées entre les partisans de l'Humanisme et ceux du Naturalisme. M. Lamson a publié en 1930 *The New Humanism* où sont exprimées, selon Schiller, « les idées intellectuelles d'un communiste moderne ayant une conscience de classe hautement développée »[1].

Enfin M. Louis Mercier a publié encore une nouvelle étude intitulée *The Challenge of Humanism, an essay in comparative criticism*, 1933[2]. D'après lui, la destinée de la civilisation dépend d'une option suprême : ou le naturalisme avec sa négation d'une loi supérieure aux individus et aux nations, avec sa tendance à l'éparpillement de la personnalité et au despotisme social, ou l'humanisme, avec le dualisme qu'il comporte, son affirmation de la personnalité responsable « vis-à-vis d'une loi supérieure à elle-même, loi que l'homme doit découvrir, volonté supérieure avec laquelle il doit harmoniser sa volonté naturelle ».

Ainsi les emplois faits du mot humanisme sont nombreux et d'apparence disparate. Ce mot semble connaître en ce moment un regain de faveur qui n'est peut-être pas sans raison[3]. Mais selon la remarque de M. Emmanuel Leroux[4], les sens donnés à ce mot ne sont pas aussi opposés les uns aux autres qu'on pourrait le croire : toutes ces doctrines reposent, semble-t-il, sur un fond d'idées commun, et le Pragmatisme Humaniste ne l'aurait pas, croyons-nous, contesté. Nous nous bornerons toutefois à étudier ici l'Humanisme d'après l'œuvre de F. C. S. Schiller[5].

---

[1] Cf. *Mind*, avril 1931, p. 256.

[2] Cf. *Revue philosophique*, mars 1934, p. 298.

[3] Tout dernièrement, au 11e Congrès de l'Association Guillaume Budé (24-27 avril 1935), l'Humanisme a fait l'objet d'une section spéciale.

[4] Dans A. Lalande, *Vocabulaire*, III, p. 62.

[5] Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937) a d'abord été élève à la Public School de Rugby, puis étudiant au Balliol College; il devint plus tard « fellow » et « tutor » du Corpus Christi College (Oxford) enfin Membre de l'Académie Britannique. En dernier lieu, Schiller enseigna la philosophie en Amérique, à la Southern Californian University; et c'est à Los Angeles qu'il est mort, au mois d'août 1937.

Il écrivit en 1891, sous le pseudonyme « A Troglodyte », l'un des essais les plus hardis sur la métaphysique de l'évolution; ce premier ouvrage portait le titre *Riddles of the Sphinx*. Dès les toutes premières années de ce siècle, il se fit connaître par des

CHAPITRE II.

CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE L'HUMANISME DE SCHILLER.

SOMMAIRE :

Le point de vue de l'Humanisme. — L'Humanisme philosophique et les mouvements humanistes précédents. — La Renaissance. — Les Sophistes et Socrate. — Néo-Protagorisme : «L'homme est la mesure de toutes choses». — Relativisme et Absolutisme. — Idéalisme et Réalisme. — Positivisme. — Naturalisme. — Théologie de l'Humanisme. — Humanisme et Pragmatisme. — Épistémologie et critique des prétentions à la vérité. — L'Humanisme et la Métaphysique.

L'Humanisme, selon F. C. S. Schiller, consiste à «se rendre compte que le problème philosophique concerne des êtres humains, s'efforçant de comprendre un monde d'expérience humaine, avec les ressources de l'esprit humain»[1].

Cette simple façon de voir impliquerait, selon l'auteur, toute une renaissance de la pensée philosophique. Elle tendrait en quelque sorte, à la «réhumanisation», de la pensée et de l'univers après leur longue mécanisation sous l'influence des sciences physiques et naturelles, celles-ci mal comprises, au cours de la seconde moitié du XIXe siècle. D'après l'*Humanisme* de Schiller et le *Pragmatisme* de James, l'homme tout entier, pour reprendre l'expression de M. Bergson, compte; «il compte même pour beaucoup dans un monde qui ne l'écrase plus de son immensité. Les choses et les faits dont se compose notre expérience constituent pour nous un monde *humain*, relié sans doute à d'autres, mais si éloigné d'eux et si près de nous que nous devons le considérer, dans la pratique, comme suffisant à l'homme et se suffisant à lui-même»[2].

écrits destinés à soutenir les thèses essentielles du Pragmatisme. C'est de cette activité que sont sortis les nombreux livres, articles et discussions que nous aurons l'occasion de citer dans notre exposé sur l'Humanisme, et dont on trouvera la bibliographie à la fin de ce travail.

(1) SCHILLER, *Studies in Humanism*, p. 12.

(2) Henri BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, p. 271.

En plaçant l'homme au centre de l'univers intellectuel, et en rattachant la science et la littérature à la vie humaine et à ses fins, l'Humanisme de Schiller serait intimement lié à l'Humanisme classique de la Renaissance[1]. Cet humanisme constitue essentiellement une tentative faite pour émanciper la pensée et la culture de ce qui représentait, à ses yeux, l'étroite routine scolastique. Il serait de la sorte inclus dans l'Humanisme philosophique dont il est une manifestation.

D'ailleurs, au v^e^ siècle avant J.-C. et, par conséquent, bien avant la Renaissance, le mouvement intellectuel commencé déjà par les sophistes et continué par Socrate, peut être regardé comme annonçant l'Humanisme «Schillérien», en ce sens qu'il représentait une réaction contre la spéculation abstruse et stérile des auteurs de cosmogonies mythiques[2]. L'Humanisme de Schiller, ennemi du pédantisme et du jargon technique, lesquels détruisent la spontanéité et la fraîcheur de la pensée, s'oppose au «scolasticisme» et à la tendance qu'ont souvent les philosophes de penser loin du monde et de la vie[3]. On pourrait aussi interpréter l'Humanisme, avec Schiller lui-même, comme un néo-Protagorisme. Il est, en

---

[1] Nous suivons ici, en partie, l'article de Schiller sur l'Humanisme dans *The Encyclopaedia of Religion and Ethics* de Hastings, cité plus haut au début du chapitre I.

[2] M. André Chaumeix a signalé des ressemblances entre la personnalité de James et celle de Socrate (*Revue des Deux Mondes*, 15 oct. 1910). On pourrait faire un rapprochement analogue entre M. Schiller et le sage grec; mais seulement en ce qui concerne leur souci commun, d'une part, de ne pas perdre de vue les choses humaines, et d'autre part, de ne pas s'écarter de l'utilité considérée comme critère de la vérité. Ce dernier point de vue semble répondre à une des tendances les plus essentielles de la pensée grecque en général (cf. PLATON, *Charmide*, tr. A. Croiset, éd. Budé 167 *b*, note 1, p. 70; cf. aussi ID., *Lysis*, 205 *d* et note, même édition).

[3] Il est intéressant de noter que l'attitude de Descartes, faite de mépris à l'égard du professionnalisme de l'École et des «doctes», ressemble à celle de Schiller à l'égard de la sécheresse de ceux qu'il appelle «The Brahmins of the Academic caste» (*Humanism*, 2^e^ éd., xx). «Il me semblait, dit Descartes, que je pourrais rencontrer beaucoup plus de vérité dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent et dont l'événement le doit punir bientôt après s'il a mal jugé que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet et qui ne sont d'aucune conséquence sinon que peut-être il en tirera d'autant plus de vanité qu'elles seront plus éloignées du sens commun» (*Discours*, 1^re^ partie).

effet, un rajeunissement conscient du relativisme critique de Protagoras et il fait explicitement appel à sa maxime : « L'homme est la mesure de toutes choses. » Cette maxime serait une ébauche d'une doctrine pragmatiste [1] et humaniste : aux jugements d'existence elle substitue les jugements de valeur et ne conçoit la vérité que sous la forme « instrumentale ». Pour Schiller, la philosophie de Protagoras est le fruit d'une riche expérience humaine. C'est parce qu'il est frappé par les contradictions qui se manifestent dans le domaine de la spéculation pure, et plus encore par l'opposition entre l'opinion sociale et l'aspiration de l'individu, que Protagoras aboutit à considérer l'homme comme la mesure de toutes choses. Il affirma ainsi, selon Schiller, l'autonomie spirituelle et civique de l'homme en face de tous les individus qui constituent un groupe social; il se trouva aussi en opposition avec les physiologues et les théologiens d'alors et inaugura une ère nouvelle dans l'histoire de la pensée philosophique [2].

L'Humanisme essaie donc de ramener la philosophie à la considération de la pensée et montre que celle-ci est toujours individuelle. Il prend l'expérience humaine comme point de départ et comme but de toute spéculation [3].

L'Humanisme représente, de son propre aveu, un relativisme qui rejette le caractère transcendant attribué au vrai et au réel. Par là, il s'oppose à toutes les formes de l'absolutisme métaphysique ou épistémologique. Cet absolutisme méconnaît en effet le rapport entre le réel et l'homme; et, en prétendant dépasser les relativités humaines, il perd toute signification, puisque l'absolu absorbe forcément toutes les distinctions et les différences qui sont la trame même de notre existence [4].

En suivant la voie tracée par Hegel, l'idéalisme se renferme toujours dans le cercle de la dialectique. Quant au réalisme, son attitude épistémologique coïncide au fond, avec celle de l'idéalisme absolu : l'un et l'autre avaient essayé de concevoir la réalité dernière comme étant complètement « indépendante » de notre connaissance, sans aucun rapport

---

(1) Robin, *La pensée grecque*, p. 174-75.

(2) Schiller, dans *Mind*, janv. 1911; cf. *Studies* (Essay II): *Plato or Protagoras?* 1908.

(3) *Humanism*, Preface, p. xx; *Ib.*, p. 17-19; cf. *Studies*, p. 457.

(4) Cf. Flournoy, *Archives de psychologie*, 1905.

intrinsèque avec notre vie[1]. Peu importe d'ailleurs que la réalité à laquelle notre connaissance « correspond » soit « fait » absolu ou « pensée » absolue : on ne saurait l'atteindre du point de vue humain[2]. Pour l'épistémologie humaniste, les vérités dites éternelles sont des postulats, des demandes que nous faisons à propos de notre expérience en vue de rendre notre monde approprié à y vivre[3].

Tout en se réclamant du Relativisme, l'Humanisme se refuse à être assimilé au Scepticisme. Aux yeux de l'Humanisme les réalités relatives suffiraient à l'homme; et c'est l'Absolutisme[4] que l'Humanisme accuse de scepticisme; car aussitôt que la réalité est conçue comme absolue, elle apparaît comme inaccessible à l'homme[5].

Par ailleurs, la philosophie humaniste diffère du Positivisme : d'une part, elle admet volontiers que la connaissance humaine est adéquate aux besoins humains; d'autre part, au lieu de rejeter complètement les métaphysiques, elle les critique et insiste sur le fait que toute hypothèse mérite d'être éprouvée du moment qu'elle présente un intérêt humain.

Malgré la ressemblance de certaines formules, et bien qu'A. Comte, par la création de la sociologie et de la « religion de l'Humanité », ait entrepris de combler le fossé qu'il avait creusé entre l'esprit et le cœur, la vérité et la valeur, le positivisme, qui n'arrive pas à se débarrasser de ses préjugés anti-métaphysiques, semble rester finalement étranger au point de vue humaniste[6].

---

[1] Spinoza, à en croire Schiller, paraît avoir tenté d'éliminer les valeurs humaines de la métaphysique (*Éthique*, fin du 1er livre) bien qu'il y ait échoué (cf. Schiller, *Reality, Fact and Value*, dans *Congrès de Philosophie*, Sorbonne, 1921, p. 125).

[2] Cf. *Studies*, p. 455.

[3] Cf. *Humanism*, p. 33; *Axioms as postulates*, § 48 dans *Personal idealism*, édité par Henry Sturt, 1902.

[4] Schiller fait allusion ici à des philosophes comme Bradley.

[5] Cf. *Studies*, p. 181 : « Absolute truth as conceived by Absolutism is not merely *useless* as a criterion of *our* truth, because we do not possess it and cannot compare it with our truth or estimate where and to what extent our truth falls short of its divine archetype. It is positively noxious... and pregnant with self-destructive consequences. »

[6] Cf. Robet, *Signification et valeur du Pragmatisme*, dans *Revue philosophique*, juillet 1912.

En outre, l'Humanisme s'oppose au *Naturalisme*, cette soi-disant philosophie scientifique, matérialiste ou panthéiste, toujours foncièrement monistique et déterministe, qui condamne l'homme à n'être qu'un produit fortuit de l'aveugle et inconsciente nature, un simple accident sans raison d'être ni valeur en soi au cours de l'évolution fatale[1]. D'après l'Humanisme au contraire, toute la vie mentale suppose des fins (*all mental life is purposive*)[2]. « Pour l'humaniste, dit Murray, la meilleure définition de la vie est celle qui la montre comme entièrement téléologique, comme une poursuite rationnelle des fins[3]. »

L'Humanisme, cela va de soi, est étroitement lié au Pragmatisme. Mais tandis que celui-ci est essentiellement une théorie de la connaissance, l'Humanisme est une attitude philosophique plus générale et plus compréhensive[4].

Selon James, c'est « un ferment qui demeurera », « un changement de perspective en matière philosophique faisant apparaître les choses comme d'un nouveau centre d'intérêt »[5].

On peut regarder l'Humanisme comme un développement naturel et logique du Pragmatisme, qui juge de la valeur de la connaissance d'après son utilité. L'Humanisme, en tant que méthode, peut s'appliquer à l'éthique, à l'esthétique, à la métaphysique, à la religion, bref à toutes les sciences[6]. Si les vérités sont utiles, elles ont une valeur certaine pour l'homme, et du moment qu'elles ont de la valeur pour lui, il doit en faire usage[7]. Poser ainsi en principe l'utilité de la connaissance, c'est en quelque sorte humaniser les sciences et supprimer leur prétention à l'absolu et à l'« indépendance ». Par ailleurs la philosophie humaniste

---

(1) Flournoy, *Archives de psychologie*, 1905.

(2) Schiller, *Studies*, p. 10; *Humanism*, p. 54.

(3) Murray, *Pragmatism*, p. 71. Sur le caractère téléologique du Pragmatisme en général, voir James, *The Sentiment of Rationality* dans *Will to believe;* Schiller, *Riddles* (1re éd., p. 180).

(4) Schiller, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, article cité; cf. aussi Murray, *Pragmatism*, p. 71.

(5) W. James, *Meaning of truth*, p. 121.

(6) Schiller, *Studies*, p. 16.

(7) Schiller a répondu lui-même aux objections que soulevait cette théorie; cf. plus loin, 2e partie, chap. IV et *Logic for use*, p. 157.

relève la valeur des notions adoptées depuis longtemps par le sens commun pour régler l'action de l'homme[1].

De même que le Pragmatisme, l'Humanisme est primitivement une méthode, une orientation de la pensée plutôt qu'un système[2]. Il est plus particulièrement une protestation contre la «déshumanisation» de la logique, œuvre des logiciens qui bannissent de la logique tout ce qui est vie[3].

La critique humaniste veut donc d'abord montrer que la logique traditionnelle, en faisant abstraction de l'aspect humain de la pensée, se réduit à un pur verbalisme; elle permet de plus de juger de la valeur des diverses «prétentions-à-la-vérité» (*truth-claims*) qu'ont les divers systèmes philosophiques.

La critique humaniste tend ainsi à diminuer l'importance des subtilités dialectiques, tout en s'attachant à mettre en valeur la notion d'une vérité commune qui viendrait s'appuyer sur l'accord social et qui se trouverait dans une évolution continuelle[4].

Cette attitude conduit l'Humanisme à combattre les métaphysiques dogmatiques, ayant des prétentions à «la vérité absolue» ou s'appuyant sur des «intuitions» soi-disant *évidentes*[5]. Pour l'Humanisme, au contraire, nulle prétention à la vérité n'est justifiée (*valid*) en tant que telle : toutes les prétentions doivent être vérifiées d'après leurs conséquences.

---

[1] Cf. *Studies*, p. 185 et suiv.; *Logic for use*, p. 444-45.

[2] Schiller donne cette description de l'Humanisme en tant que méthode : «the philosophic attitude which, without wasting thought upon attempts to construct experience *a priori*, is content to take human experience as the clue to the world of human experience, content to take man on his own merits, just as he is to start with, without insisting that he must first be dismembered of his interests and have his individuality evaporated and translated in technical jargon before he can be deemed deserving of scientific notice» (*Humanism*, Pref., p. XXIV).

[3] Renan disait que Gavroche arrive parfois du premier coup aux constatations essentielles, alors que des dialecticiens mettent une vie entière pour y aboutir. Schiller n'aurait sans doute pas contredit cette réflexion.

[4] Cf. *Studies*, p. 38, 316-320; cf. *Logic for use*, p. 149.

[5] Cf. *Humanism*, p. 36 : «Self-evidence only seems an accident of our state of mind and in no way a complete guarantee of truth. To none do so many things seem so strongly self-evident as to the insane. Much that was false has been accepted as self-evident and no doubt still is».

La prétention de posséder la vérité absolue n'est-elle pas, d'ailleurs, suffisamment réfutée par l'impossibilité de découvrir, dans l'histoire de la philosophie, deux systèmes entièrement d'accord entre eux?

Ainsi, selon l'Humanisme, les systèmes métaphysiques seraient essentiellement des créations personnelles, relatives aux diverses idiosyncrasies de leurs auteurs[1].

Schiller va plus loin : «En dernière analyse, écrit-il, toute métaphysique sincère et convaincue est un poème, et tire son unité ainsi que son attrait esthétique de la conception et de l'imagination de son «auteur» ou «poète»[2]. Les hommes prennent dans la vie des attitudes différentes parce qu'ils possèdent précisément des tempéraments différents. «Mon tempérament, écrit Fichte, explique ma philosophie[3].» Selon W. James, la métaphysique est une œuvre d'art qui consiste à prendre et à rendre les choses conformément au tempérament (*temperamentally*)[4]. D'ailleurs le philosophe, en tant qu'homme, se fie toujours à son tempérament : «Wanting a universe that suits it (his temper) he believes in any representation of the universe that does suit it»[5]. Nietzsche, un autre pragmatiste, écrit à Deussen en 1870 : «Selon toute vraisemblance, nous choisirons et nous aimerons de toutes les philosophies celle qui nous

---

[1] Cf. SCHILLER, *Why Humanism?* dans *Contemporary British Philosophy* (first series), p. 406 et suiv.

[2] *Logic for use*, p. 453-54; «In the last resort every genuine and heart-felt metaphysic is a poem, and drives its unity and esthetic appeal from the personal vision and imagination of its maker or poet» (Grec : ποιητής, celui qui fait, qui crée, ποιεῖ). Notons ici que les vues que nous venons d'exposer se rapprochent singulièrement de celles du P. Laberthonnière; pour ce dernier, la philosophie est un art : nous ne devons point considérer simplement la philosophie comme «une science faite qui se trouve dans les livres» mais que «philosopher, c'est chercher à savoir vraiment ce qu'on fait en vivant». Notre conception des choses est ainsi une œuvre d'art, elle manifeste l'état d'âme de celui qui la réalise. Il n'est personne, en définitive, qui ne porte en son esprit «une conception des choses à la lumière de laquelle il se dirige». Mais il faut «que chacun compose son poème». Une idée morale ou religieuse «n'a de valeur pratiquement que pour celui qui la fait sienne, qui se l'incorpore» (cf. *Essais de Philosophie religieuse*).

[illegible] de Fichte à Reinhold.

[illegible]MES, *A Pluralistic Universe*, p. 135.

[illegible]MES, *Pragmatism*, p. 7.

explique le mieux notre nature[1]. » Comme on le voit, plus souvent encore que le Pragmatisme, l'Humanisme insiste sur l'aspect personnel de la connaissance et montre l'importance de la contribution humaine dans la construction de la vérité et, par suite, dans celle de la réalité entière[2].

---

[1] Cité par Spaïer dans les *Recherches philosophiques*, III, p. 246.

[2] Cf. l'article «Pragmatism» de Schiller, dans l'*Encyclopédie britan.*, 2e éd.; aussi *Studies*, p. 197.

DEUXIÈME PARTIE.

L'HUMANISME COMME ÉPISTÉMOLOGIE.

On peut voir en l'Humanisme une sorte de réaction contre la spéculation intellectualiste qui a caractérisé la plupart des métaphysiques modernes. L'Humanisme, en effet, se constitua au moment où l'on se rendit compte que le développement de la connaissance psychologique et biologique devait transformer l'épistémologie traditionnelle [1].

Pour éviter de s'occuper de la personnalité humaine et du processus suivi par la pensée dans la recherche de la vérité, les intellectualistes se retranchent, comme dit Schiller, derrière leur citadelle inexpugnable, la logique formelle, et c'est contre cette logique que Schiller va dresser les plus vives critiques. Cela fait l'objet de sa *Formal Logic* (1912).

CHAPITRE PREMIER.

CRITIQUE DE LA LOGIQUE FORMELLE.

Sommaire :

Formalisme. — Verbalisme. — Séparation de la logique et de la psychologie. — Abstraction du sens réel. — Ambiguïté du terme même de logique. — Critique des propositions, du syllogisme, des lois de la pensée, de l'induction. — Défaut du formalisme. — Logique symbolique. — Logistique. — Suppression de toute logique formelle.

Les logiciens admettent comme un article de foi la possibilité d'abstraire de la pensée un ensemble de formes étudiées pour elles-mêmes, indépendamment de leurs applications concrètes [2]. Autrement dit les modes de penser sont indépendants de toute contingence. A la notion d'un

---

[1] Cf. Schiller, article : « Pragmatism » (*The Encyclop. britannica*, 2e édition).
[2] Schiller, *Formal Logic*, Préf., p. ix.

jugement matériellement vrai, les logiciens substituent celle d'une proposition formellement valide. Aussi la logique ne s'intéresse-t-elle plus qu'à la validité des rapports entre jugements et se désintéresse-t-elle complètement des moyens réels de vérifier la vérité; elle se réduit à un jeu de pur formalisme tout à fait étranger à la pensée scientifique. Il n'est même plus question de vérité réelle : la logique formelle, n'ayant pas pour objet de vérifier les prétentions à la vérité, celles-ci *passent toutes pour vraies* et sont parfois même élevées au rang de «vérités absolues»!

La logique formelle ne tient pas compte, non plus, du processus suivant lequel on fait une proposition : où, quand, pourquoi, pour qui, par qui telle proposition a été faite : elle rejette ces questions comme étant «extra-logiques»! C'est le divorce entre la logique et la psychologie; dès que l'on veut étudier de plus près les modalités de la pensée, les logiciens poussent des clameurs indignées et prétendent que c'est là de la «psychologie» et une «attaque dirigée contre la dignité de la logique»[1].

Enfin la logique formelle, sans l'avouer, ne tient pas compte du *sens* (*meaning*). Toute proposition a tel sens dans tel contexte; la «forme» verbale doit donc traduire la *nuance* de sens que telle personne veut exprimer. Le sens ne saurait donc être *dépersonnalisé*. S'il l'est, il ne correspond plus à quelque chose de réel et devient purement verbal ou «formel».

C'est là de la psychologie et il faut en tenir compte dans une logique réelle. Aussi Schiller s'élève-t-il énergiquement, dans sa *Formal Logic*, contre ce verbalisme stérile. Il essaye de démontrer que la logique formelle ne saurait rester étrangère à la «psychologie», c'est-à-dire à la science descriptive de la pensée dans ses manifestations variées et concrètes.

Il examine la logique formelle sous ses différents aspects et y retrouve partout cette erreur fondamentale : la séparation de la forme et de la matière dans les propositions.

Si l'abstraction est légitimée dans les sciences par les résultats pratiques

---

[1] *Formal Logic*, p. 14. Cette accusation vise des logiciens comme Bertrand Russell, Couturat, Husserl. L'on sait que ce dernier prétend soustraire absolument la logique à la domination de la psychologie. La logique étudie la vérité, non les actes par lesquels les hommes la pensent concrètement; et les actes psychiques par lesquels nous pensons la vérité dépendent essentiellement de la structure de la vérité.

auxquels elle conduit, il n'en est pas de même en logique[1]. Comme il est impossible en fait de séparer la forme et le contenu d'une proposition, il faut reconstruire la logique sur une base psychologique.

Le terme grec λογική, déclare Schiller, peut être interprété aussi bien dans le sens « d'étude de mots » que dans celui « d'étude de raisonnements ». Cette ambiguïté, dit-il, accompagne la logique tout le long de sa carrière[2]. Les catégories d'Aristote sont les résultats de réflexions sur les formes de la langue grecque et sont une illustration de cette hypothèse commune aux partisans de la logique que la nature de la pensée se trouve fidèlement reflétée dans l'expression fournie par le langage[3].

Toutefois, Aristote lui-même, comme Schiller le montre par ailleurs, est loin de cultiver exclusivement la logique formelle, et de lui accorder la même valeur que les logiciens contemporains. Prédominante en effet dans l'*Herméneia* et dans les *Premiers Analytiques*, elle l'est moins dans les *Topiques*, où les règles générales ne s'appliquent pas à tous les cas particuliers. Ce qui est vrai en général (ἁπλῶς), y est-il dit, n'est pas incompatible avec ce qui est faux dans des cas particuliers (τισίν). Autrement dit l'universelle affirmative est parfois compatible avec une particulière négative[4]. Par ailleurs, pour nous en tenir à cet exemple, l'universelle affirmative renferme, selon Schiller, une confusion fondamentale : elle peut être interprétée comme énumérative, hypothétique ou universelle. Seul le contexte psychologique permet d'opter dans chaque cas particulier pour l'une ou l'autre de ces interprétations.

Schiller juge que le syllogisme de la logique formelle est « formellement dépourvu de solidité et en fait inapplicable »; il n'est pas une analyse

---

[1] Sur la stérilité des idées de logique, cf. aussi MALEBRANCHE, *La recherche de la vérité*, livre III, chap. VIII (fin); et BERKELEY, *Principles of Human Knowledge*, Introduction (éd. « Every Man », p. 98).

[2] M. Brunschvicg l'a encore rappelé récemment : le terme λόγος signifie chez Socrate, et en général en grec, à la fois raison et langage (cf. *Le progrès de la conscience*, p. 13). Il en est de même, notons-le, en langue arabe; Alfarabi en donne des raisons psychologiques intéressantes (cf. mon édition d'ALFARABI, *Ihsa'-el-'Ulum* (احصاء العلوم), *Classification des sciences*, Le Caire, 1931, p. 19 et suiv.

[3] *Formal Logic*, p. 40; cf. CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, section cinquième : « Des abstractions », § 13-14.

[4] Cf. SCHILLER, *Mind*, avril 1914.

correcte d'un raisonnement réel, il forme soit une pétition de principe, soit une tautologie, tout en conservant « une fonction critique importante »[1]. Tout le mécanisme du syllogisme repose sur l'identité du moyen terme dans les deux prémisses. Mais cette identité, dit Schiller, n'est nullement réelle : elle dépend du contexte psychologique de chaque prémisse[2].

Là encore la logique opère sur des mots sans tenir compte des *nuances* de pensée qu'ils recouvrent. Les logiciens parlent de « lois », qu'ils énoncent comme des règles de tout jugement, telles que les lois d'identité, de contradiction et du tiers exclu. En quel sens peut-on les appeler des lois? Si ce sont des lois nécessaires dérivant de la nature, comment peut-on les transgresser? Et si ce sont des règles auxquelles toutes les pensées doivent se soumettre, quel est le fondement de cette obligation? Pourquoi ces règles et non pas d'autres?[3].

Les principes ne rentrent, d'après Schiller, dans aucune de ces deux catégories. Ces prétendues lois sont en réalité des *postulats*, acceptés par la raison[4].

Selon le principe d'identité par exemple, A sera considéré comme pratiquement identique à A′, en dépit des différences révélées par une seconde expérience, parce que ces différences ne sont pas intéressantes (*relevant*) dans le cas considéré. On en peut dire autant des autres principes[5].

Les logiciens ont essayé d'expliquer formellement l'induction; ils l'ont représentée soit d'après Aristote comme une extraction mécanique des caractères généraux des choses, soit d'après Bacon, comme la détermination des formes constantes des phénomènes, soit d'après J. S. Mill, comme la fixation des rapports de causalité existant entre les faits considérés comme identiques et permanents. Mais c'était là, dit Schiller, vouloir

---

[1] *Formal Logic*, p. 105-187-188-200-222.

[2] *Ibid.*, p. 285.

[3] *Ibid.*, p. 112.

[4] *Ibid.*, p. 128 et suiv. Pour ce qui est des Postulats en général, voir SCHILLER, *Axioms as Postulates* dans *Personal Idealism*, et *Formal Logic*, p. 242 et suiv.

[5] Notons ici en passant les ressemblances existant entre cette conception des principes de la pensée considérée comme des postulats, et celle d'Émile Meyerson (cf. *Déduction relativiste*, p. 121-133-217; *Cheminement de la pensée*, p. 971).

sacrifier à la fois à Dieu et à Mammon; l'expérience scientifique n'est pas passive. Poussée par des intérêts, la pensée introduit dans le chaos de nos sensations[1] l'ordre qui semble le plus utile aux fins qu'elle se propose; elle progresse même au prix d'illogismes et elle représente ainsi le triomphe de l'esprit d'invention et de souple création sur le formalisme étroit et mécanique de la logique formelle enseignée pendant plus de deux mille ans.

Mais, remarquons-le, l'accusation de formalisme n'atteint pas seulement la logique formelle au sens strict, mais aussi toutes les logiques courantes : métaphysiques, mathématiques, ou symboliques; qu'elles parlent de «propositions» ou de «jugements» ou qu'elles s'appuient sur la métaphysique, elles sont intellectualistes[2] : elles ne tiennent pas compte de la psychologie, elles négligent le *sens* des propositions et elles oublient le caractère téléologique du processus de la pensée.

Schiller paraît avoir réussi à montrer les défauts de ce formalisme[3] qui isole la logique de la réalité et lui enlève ainsi toute valeur théorique et toute portée pratique[4].

D'après Schiller, la logique symbolique est celle qui montre le mieux les défauts du formalisme[5]. Les logiciens qui recherchent l'exactitude dans les symboles doivent d'ailleurs se rendre compte que les symboles ne peuvent pas être plus exacts que les mots qu'ils représentent et que le sens des mots varie selon les moments et les individus.

Quant à la logistique, elle est simplement un jeu d'esprit; l'idéal de Bertrand Russell et des logisticiens — à chaque idée un signe — rendrait ces signes mêmes inintelligibles et inutiles : une langue d'ἅπαξ λεγόμενα serait incompréhensible[6].

---

(1) *Formal Logic*, p. 285.

(2) Cf. *Formal Logic*, Préf. à la 2ᵉ édition, p. VIII; cf. A. Sidgwick dans *Mind*, juillet 1930, p. 402.

(3) Cf. Hoernlé, dans *Mind*, janv. 1913, p. 106 et suiv.

(4) Schiller, dans la conclusion de son livre, déclare que la logique formelle n'est qu'un simple jeu d'esprit, «an unmeaning pseudo-science».

(5) Cf. *Formal Logic*, p. 390-391.

(6) Cf. Schiller, *How is exactness possible?* C. R. des Congrès de Philosophie de Prague et de Cracovie par M. Parodi, *Revue de Métaphysique*, janv. 1935.

La position de la logique traditionnelle n'est donc pas nette : ou bien elle reste fidèle à son formalisme et devient franchement symbolique, et c'est là une voie où peu de logiciens sont prêts à s'engager; ou bien elle doit renoncer à ces abstractions, et elle cesse alors d'être formelle. C'est ce que propose Schiller : nous allons examiner cette tentative dans le chapitre suivant.

CHAPITRE II.

LA LOGIQUE HUMANISTE.

Sommaire :

Logique volontariste; caractère actif, téléologique et personnel de la pensée. — Psychologie de l'esprit pensant. — La signification. — Le principe de convenance, son importance.

Le chapitre précédent nous présente le réquisitoire de Schiller contre la logique formelle. Cette logique purement intellectualiste est enfantine : ses concepts n'ont jamais été pensés en fait, ils ne sauraient jamais l'être. C'est l'opposition de la vérité et de la vie, le divorce entre la théorie et la pratique.

Or, il est possible d'avoir une logique nouvelle, non pas simple discipline, mais théorie de la pensée réelle et gardant contact avec la science de la vie pratique[1].

Lors de la publication de la *Formal Logic* (1912) on souhaitait voir Schiller donner un exposé de la logique au point de vue humaniste[2]. Il fallut attendre jusqu'en 1929, année où il publia la *Logic for use*[3].

---

[1] *Formal Logic,* Pref. XIV.

[2] M. Hoernlé, dans son compte rendu de la *Formal Logic,* a exprimé ce désir en ces termes : «Now we look to Dr. Schiller as the foremost representative of the pragmatic movement to give us that systematic presentment of logic from the Pragmatic Humanist stand-point, for which no one is better qualified than he» (cf. *Mind,* janv. 1913, p. 111).

[3] Schiller, depuis sa *Formal Logic,* avait cependant publié de nombreux articles, notamment dans *Mind* et *Proceedings,* sur différentes questions de la logique humaniste.

La logique de Schiller est une logique « volontariste » et s'oppose aux logiques classiques, qui, à l'en croire, ont été purement rationalistes.

Son « volontarisme » humanise la logique et reconnaît le caractère actif, téléologique et personnel de toute pensée réelle[1]. Tout en tendant à supprimer le rationalisme logique, le « volontarisme » humaniste n'est pas cependant l'ennemi de la raison. Il l'étudie dans sa libre activité et non pas, comme dit Schiller, *in vitro*, « morte et conservée en bocal dans de l'alcool » (*dead bottled up and preserved in spirits*)[2]. Le terme « volonté » pour l'Humanisme, n'a donc rien de métaphysique, comme chez Schopenhauer : il indique simplement un caractère essentiel de la vie humaine, c'est-à-dire l'aspect actif de notre nature, aspect injustement méconnu par le rationalisme.

Tout jugement réel est un acte humain et personnel qui fait partie d'un enchaînement de pensées, nées dans un *esprit individuel* à un moment donné et en un lieu particulier. Un certain *intérêt* ou une nécessité quelconque le font naître. Il est inséparable de certains états émotifs et tend à un *but* précis. La pensée *choisit* les moyens pour y réussir et court le risque, en faisant ce choix, de commettre des erreurs. Il lui faut examiner la valeur de certaines idées, répondre aux questions qui se posent, finalement se décider. Tout jugement a des antécédents psychologiques divers et il est lié, lui aussi, aux jugements à venir[3]. Il est inséparable par ailleurs, de la personnalité de celui qui le formule. Enfin il a une certaine valeur : car pour celui qui l'exprime, il est le meilleur et le plus adéquat dans le cas présent.

Tels sont les caractères de tout jugement réel. Or, la logique formelle, nous l'avons vu, le dépersonnalise et le déshumanise, au point qu'il « ne peut se rencontrer, ni certainement sur terre, ni probablement au ciel »[4].

---

[1] Cf. *Logic for use*, p. VI, 444.

[2] SCHILLER, *Why Humanism?* in *Contemporary British Philosophy*, edited by Muirhead (first series), 1924, p. 396.

[3] Cf. *Formal Logic*, p. 9 : « In actual fact, dit Schiller, logical assertion grows up in the jungle of wishes, desires, emotions, questions, commands, imaginations, hopes and fears, which constitutes the psychic life of every living person. In real life, logical assertion is intimately bound up with its context. It is either the answer to or the raising of a question, and so an integral part of a larger process ».

[4] *Why Humanism?* p. 392.

La logique de Schiller cherche à établir la valeur exacte de la connaissance réelle (*the systematic evaluation of actual knowing*)[1]. Si elle juge les diverses prétentions à la vérité (*truth-claims*), elle ne dicte pas pour autant aux sciences une loi *à priori :* c'est toujours à titre de conseil qu'elle formule son avis[2].

La « signification (*meaning*), dit Schiller, est l'un des problèmes les moins étudiés en logique et en psychologie »[3]. Le sens est pourtant un postulat naturel de la vie et de l'intelligibilité; si le cours des événements n'avait pas pour nous un sens, et s'il ne nous permettait pas de prévoir l'avenir, nous ne pourrions pas nous y adapter. *Le monde a un sens*, est un postulat de notre activité pratique et non une « nécessité de la pensée »[4].

La logique formelle, on l'a vu, néglige le sens réel pour lui substituer le sens verbal. C'est sacrifier la proie pour l'ombre. Car le sens réel est toujours personnel et le sens verbal n'est qu'une abstraction, et par conséquent, un sens potentiel, relatif à l'usage qu'on en fait : la signification est, pour ainsi dire, *ouverte*, et elle appelle des précisions à venir.

La logique formelle a tort de considérer le « principe de contradiction » comme un critère infaillible de la vérité. La contradiction peut être simplement verbale et indiquer que l'on n'a pas suffisamment apporté d'attention à être plus explicite. Tout au plus elle peut être une confusion dans la pensée qui n'a pas trouvé une expression adéquate[5].

La clef de voûte de la logique humaniste est la notion de « *relevance* » (convenance, rapport, importance) dont le rôle est si important dans les fonctions intellectuelles. La « convenance » indique le rapport, au point de vue subjectif, entre le sujet pensant et son objet. C'est en quelque sorte « l'importance » que nous accordons à la chose pensée en tant qu'elle

---

(1) *Logic for use*, p. 23.
(2) *Ibid.*, p. 45.
(3) Schiller, *Mind*, 1921, p. 185. Le terme même de « Meaning », dit Schiller, « proved to be a word which cannot be rendered by any single equivalent in French or German and which never occured in the index of any intellectualist logic » (*Proceedings of the 7th Intern. Congress of Philosophy*, Oxford 1930, p. 321).
(4) *Logic for use*, p. 67.
(5) *Logic for use*, p. 73-74.

nous « intéresse » d'une manière ou d'une autre. La *relevance* d'une question implique donc sa valeur par rapport à un but humain [1].

La tentative de la logique formelle d'embrasser dans un jugement unique le « tout », dans toutes ses manifestations, est chose vaine. Nous ne pensons et n'agissons jamais utilement, à moins de concentrer notre attention sur des points précis. Il est impossible de saisir l'univers entier dans toute sa complexité et de l'enfermer dans une formule unique [2]. La pensée est obligée de choisir : elle choisit ce qui l'intéresse (*is relevant*), ce qui lui est utile, et elle néglige tout le reste [3]; aussi un jugement exprime-t-il seulement ce qui mérite d'être retenu, par son intérêt et son utilité. « Nous ne désirons pas connaître la vérité entière, mais seulement ce qui en elle nous intéresse et répond aux questions que nous nous posons [4]. » Une vérité absolue et unique est impossible à atteindre.

La fécondité de la science s'explique en grande partie, par son recours constant à ce principe de convenance (*relevance*). La méconnaissance de

---

[1] Cf. *Logic for use*, chap. v, p. 75 et suiv. Il est difficile de trouver en français un équivalent exact du terme anglais « relevance ». L'anglais semble d'ailleurs être la seule langue pourvue d'un vocabulaire complet et assez adéquat à l'expression de cette notion. Les différentes langues emploient diverses expressions telles que « nihil ad rem », « mal à propos », « unwesentlich », « it does not matter », qui sont bien caractéristiques à cet égard. Un jour le pape Benoît XV demandait à un évêque français des nouvelles de son clergé : « Je n'ai que des éloges à en faire, dit le prélat; pourtant beaucoup de mes curés mettent une certaine résistance à adopter la prononciation romaine du latin comme je le leur demande. — Mon cher seigneur, répondit le pape, *res est minimi momenti.* » Les logiciens eux-mêmes se servent de cette notion d'importance (*relevance*) bien que le terme n'ait pas encore trouvé sa place dans les dictionnaires de Philosophie : il ne figure ni dans *Baldwin's Dictionary,* ni dans le *Vocabulaire* de M. Lalande.

[2] *Logic for use*, p. 87. Comme le dit aussi Émile Boutroux, « l'histoire est nécessairement un choix parmi les faits donnés. L'historien se propose de vouer à l'oubli et de replonger dans le néant les faits dénués de portée, d'intérêt, de valeur, pour dégager et revêtir d'immortalité les faits significatifs, instructifs, réellement dignes de demeurer dans la mémoire des hommes ». *Bibliothèque du Congrès international de Philosophie*, IV (1902), p. 2-3.

[3] Cf. William James, *The Will to believe*, p. 219 : « The human mind is essentially partial. It can be efficient at all only by picking out what to attend to, and ignoring everything else by narrowing its point of view ... It is, then, a necessity laid upon us as human beings to limit our view ... »

[4] Schiller, *Mind*, janv. 1912 : « Relevance », p. 153-166.

cette conception a beaucoup nui à la théorie de l'induction, comme a nui à celle de la déduction la coutume de négliger l'étude de la signification des mots (*meaning*)[1].

La logique doit donc renoncer à inclure en elle tous les processus de pensée; elle ne peut étudier que les processus de choix et de volition caractéristiques de notre esprit.

La notion de «convenance» (*relevance*) suppose toujours un but et fait ainsi partie intégrante d'une logique humaniste qui affirme le caractère téléologique de notre pensée.

CHAPITRE III.

LA CROYANCE.

SOMMAIRE :

Nature de la croyance. — Croyances implicites, contestables; demi-croyances; croyances malhonnêtes; illusions de la croyance. — La volonté de croire. — Caractère actif et subjectif des croyances; sélection active du réel.

Le problème de la croyance, d'après Schiller, est à la frontière de la psychologie et de la logique; on peut donc le traiter de l'un ou de l'autre point de vue.

Dans les sept premiers chapitres de ses *Problems of belief*, Schiller s'occupe principalement des aspects psychologiques du problème; dans les cinq derniers, il étudie les aspects logiques, y compris les moyens d'examiner la valeur d'une croyance, sa validité et son rapport avec la vérité.

Dans son chapitre sur «la nature de la croyance», Schiller insiste sur le caractère actif et non pas cognitif de la croyance.

«La croyance, dit l'auteur, est une attitude spirituelle d'accueil que nous adoptons à l'égard de ce que nous tenons pour la vérité[2].» Elle relève donc, évidemment de notre nature entière et non de l'intellect pur. Le problème logique de la croyance ne peut être correctement posé et

---

[1] *Logic for use*, p. 90.

[2] *Problems of belief*, p. 14 : «A spiritual attitude of welcome which we assume towards what we take to be a truth.»

résolu que si le philosophe, pénétré de l'esprit humaniste, rattache la croyance à l'action et voit dans la vérité une croyance validée par ses conséquences pratiques. Nous ne pouvons vivre ni penser du tout sans une certaine croyance à quelque degré que ce soit. C'est que la foi, dit James, équivaut à une hypothèse de travail [1].

La certitude peut être pratique, intuitive ou morale. Mais la plupart de nos certitudes ne possèdent nullement le caractère assigné aux croyances logiques : on les explique adéquatement, dit Schiller, par des causes psychologiques. Le plus souvent les croyances ne reposent pas sur des raisons, encore moins sur les raisons qu'on en donne; les croyances, même les plus rationnelles, restent encore discutables.

Schiller attire l'attention sur le *doute*, considéré comme une condition du progrès : car le doute doit avoir une base positive et aussi un but positif; c'est par là d'ailleurs qu'il devient utile.

Entre les deux extrêmes, la croyance (*belief*) et la «non-croyance» (*disbelief*), Schiller place les «croyances implicites» (*implicite beliefs*), les «croyances contestables» (*debatable beliefs*), les «demi-croyances» (*half-beliefs*), les «croyances malhonnêtes» (*dishonest beliefs*) et les fictions de la croyance (*make belief and fiction*); et il fait à ce sujet des remarques psychologiques intéressantes.

Les «croyances implicites» ne sont pas normalement avouées ou discutées. Les croyances qui forment la base de notre amour-propre sont d'ordinaire implicites. Il est possible que nous ne nous en rendions pas clairement compte. «L'égoïste, par exemple, peut très bien être surpris de s'entendre reprocher son égoïsme, l'homme vaniteux sa vanité, l'homme malhonnête ses escroqueries [2].» Quant aux croyances intellectuelles, elles ne sont pas d'ordinaire implicites.

Par opposition aux croyances implicites, les «croyances contestables» sont «adoptées sciemment et peuvent être défendues rationnellement» [3]. Les discussions, les persécutions même, ne les empêchent pas de se fortifier.

---

[1] *The Will to believe*, p. 95.

[2] *Problems of belief*, p. 32. «The selfish man well be genuinely surprised to hear himself reproached with selfishness, the vain man with vanity and the dishonest man with sharp practice.»

[3] *Ibid.*, p. 52. «. . . are consciously held and can be intelligently defended.»

Une croyance entière peut devenir « une demi-croyance », soit parce qu'elle n'offre plus d'intérêt, soit parce que l'esprit se détourne d'elle. Les demi-croyances se trouvent surtout dans la religion, où le rôle joué par l'autorité est si important. La croyance à une vie future est normalement, d'après Schiller, une demi-croyance : l'homme songe très rarement à la mort ou à l'immortalité de l'âme.

Il en est tout autrement des « croyances malhonnêtes ». Ici la prétention à la vérité est sans fondement. Les croyances malhonnêtes sont entretenues sous le prétexte que les gens ont intérêt à penser d'une certaine manière plutôt que de telle autre. Ainsi « la politique, dit Schiller, semble encore être l'art de duper les gens plutôt que de les intimider »[1].

Ce qu'on appelle « fictions scientifiques » représente des hypothèses avec lesquelles il est plus commode de raisonner qu'avec les faits eux-mêmes[2]. Traités comme hypothèses, elles peuvent remplir une fonction importante.

L'idée de « volonté de croire » a été parfois injustement critiquée. Elle aboutirait, a-t-on dit, à ce fait qu'un individu peut rendre vraie une croyance simplement en l'admettant et en agissant comme si elle était une certitude. Le chapitre que Schiller consacre à cette question aide à dissiper ce malentendu. Bien que la « volonté de croire » soit un fait psychologique prépondérant, il ne s'ensuit pas que nos croyances soient entièrement volitionnelles. La volonté de croire doit être inséparable de la « volonté de connaître »[3]. Et si la vérité d'une croyance est prouvée par la volonté durable d'agir en accord avec elle, il n'en est pas moins vrai que ce n'est pas l'unique critère.

Schiller insiste sur le caractère subjectif et actif de nos croyances, et il souligne la nécessité de les étudier en dernière analyse du point de vue biologique, en voyant en elles des réactions vitales. Les croyances se

---

[1] *Problems of belief*, p. 80. « Politics for the moment still seems to be the art of fooling the people rather than of bullying it. »

[2] *Ibid.*, p. 91.

[3] Cf. Forsyth, *English Philosophy*, p. 178 : « Knowledge and will are complementary and equally indispensable aspects of consciousness. Knowledge always involves an act of attention which depends on some interest or expresses some attitude... It does not seem anywise possible, therefore, to suppress either the cognitive or the volitional aspect of experience, but only to seek for some way of relating them. »

développent dans l'intérêt de la vie, et si elles sont parfois inconscientes, ce n'est là qu'un point secondaire dans leur évolution. Elles ne nous sont pas imposées du dehors par une sorte de «nécessité extérieure». C'est là le fond même, comme nous le verrons plus loin[1], de la doctrine humaniste, qui ne cesse d'affirmer la liberté et la réalité de nos actions.

Nous ne sommes pas des esclaves d'une puissance extérieure à nous, et notre volonté constructive peut, dans une large mesure, modifier le milieu où nous vivons. La «sélection naturelle» n'est pas un principe créateur; elle n'est, en aucun sens, une explication adéquate de la croyance. «La meilleure interprétation de la sélection naturelle est celle qui voit en elle un mécanisme pur et simple, autrement dit, un moyen d'adapter une vérité déjà existante au changement perpétuel de la réalité.»

Le vrai n'est donc ni l'acceptation ni la reproduction d'une donnée qui s'impose, mais le produit d'une sélection active, une «modification» effective du réel. Nous sommes donc libres de «choisir» notre croyance, et de croire que nous sommes des joueurs et non pas simplement des pions sur l'échiquier de l'univers.

CHAPITRE IV.

LA THÉORIE HUMANISTE DE LA VÉRITÉ.

Sommaire :

Quatre manières de définir la vérité :

a) Elle est une valeur;

b) Elle est la satisfaction d'une fin cognitive;

c) Elle est une prétention (*claim*) qui réussit;

d) La vérité d'une proposition dépend des conséquences de l'acte par lequel on l'accepte comme vraie.

La question de la vérité qui, dès l'aurore de la pensée humaine, a été débattue tour à tour par les religions et par les philosophies, devait tout d'abord être une question pratique. Car pour celui qui veut, en quelque sorte, vivre en harmonie avec le monde, qui veut, somme toute, réussir

---

[1] Voir 3e partie, chap. I et II.

et par conséquent dominer le flux déconcertant des hommes et des choses — il est d'une importance vitale de savoir toujours « découvrir la vérité » sur lui-même et sur les autres.

On comprend dès lors que l'humanisme à qui n'échappent ni l'importance vitale du problème de la vérité, ni la nécessité de distinguer le vrai du faux et de juger les propositions qui ont la prétention d'être vraies, ait tenté, lui aussi, une théorie de la vérité.

Il définit la vérité de la manière suivante :

a) formellement, elle est une valeur logique;

b) psychologiquement, elle est la satisfaction d'une fin cognitive;

c) matériellement, elle est une prétention à la vérité (*truth-claim*) qui réussit, qui joue bien son rôle, « that works »;

d) empiriquement, la vérité d'une proposition dépend des conséquences de l'acte par lequel on l'accepte comme vraie[1].

I. *LA VÉRITÉ EST UNE VALEUR.*

La vérité et l'erreur, selon l'Humanisme, sont des *valeurs*, au même titre que le plaisir et la douleur, le bien et le mal, la beauté et la laideur, le « légitime » (*right*) et « l'illégitime » (*wrong*), peut-être même le réel et l'irréel[2].

La connaissance est toujours accompagnée de jugements de valeur; il y a des idées plus vraies que d'autres, comme il y a des actions meilleures que d'autres; il y a par suite une hiérarchie des vérités. Dans le processus de la connaissance, nous examinons les alternatives qui se présentent à nous et les jugeons bonnes ou mauvaises, suivant le but que nous visons. Bref, connaître (*knowing*) est essentiellement un processus téléologique, qui tend à une fin regardée comme souhaitable.

Le fait de classer la vérité avec d'autres valeurs, esthétiques et éthiques, offre de nombreux avantages :

a) Ainsi s'explique dans le langage la substitution des termes de valeur les uns aux autres. On dit d'une preuve logique, non seulement qu'elle est

---

[1] Cf. *Logic for use*, chap. VIII.

[2] Cf. Olivier C. Quick, *The humanist theory of value* (*Mind*, avril 1910). J. J. Gourd, dans sa *Philosophie de la religion*, établit la correspondance de l'héroïsme moral, du sublime esthétique et de l'incoordonnable logique.

vraie, mais *belle* et *bonne*. Inversement les termes logiques sont appliqués aux jugements moraux et esthétiques : un *faux* ami est celui qui ne vous veut pas de *bien*; une statue n'est *belle* que si ses proportions sont *vraies*[1].

b) En concevant la vérité comme une valeur, nous nous posons la question : valeur *positive* ou valeur *négative?* Nous indiquons par là notre besoin de distinguer ce qui est réellement vrai de ce qui a l'air seulement d'être vrai.

c) Nous pouvons ainsi lier entre elles des sciences de valeur et combler le fossé qui les sépare des sciences de fait. Car, en réalité, un fait n'est qu'une valeur cachée[2]. Les oppositions entre le «fait» et la «valeur», entre la «reconnaissance de fait» et le «jugement de valeur», l'antithèse entre la réalité «objective» et le jugement «subjectif» ne sont donc qu'apparentes[3].

d) Enfin la notion de valeur s'applique à notre activité dans toutes ses manifestations. Si le vrai est une valeur et si toutes les valeurs n'existent que par rapport à une valeur suprême, «le Bien», nous aurons, théoriquement du moins, fait un grand pas vers la réalisation de l'idéal platonicien, celui d'une réalité subordonnée elle-même à l'idée du Bien.

On peut résumer cet aspect de valeur qui représente la vérité en disant : *le vrai est toujours bon à croire.*

II. *LA VÉRITÉ EST LA SATISFACTION D'UNE FIN COGNITIVE.*

Cette définition, d'après Schiller, humanise la vérité. Toute forme d'activité dépend du but que nous visons et est inséparable des autres formes de notre activité. Ainsi que l'ont montré Dewey et Sidgwick, toutes recherches commencent par une question et tout jugement est la réponse à une question posée. La notion de *pensée pure* n'est pas un fait de connaissance : c'est une fiction des logiciens. Bradley lui-même est d'accord

---

[1] Cf. A. Lalande, *Le parallélisme formel des sciences normatives.* Congrès de Bologne de 1911; *Revue de Méta.*, juillet 1911.

[2] *Logic for use*, chap. iii, § 3.

[3] Cf. Schiller, *Reality, Fact and Value* (Communication au Congrès des Sociétés philosophiques), Sorbonne, 1921, p. 119 et suiv.

avec les pragmatistes sur ce point[1]. La pensée est toujours inséparable de l'action[2]. La vérité humaine, Schiller ne cesse de le répéter, dépend de notre volonté d'agir, de nos besoins et de nos intentions[3]. L'intelligence humaine dirige toujours ses efforts vers un but pratique. Les théoriciens intellectualistes d'un intellect «purement théorique» le reconnaissent d'ailleurs implicitement. Les Idées de Platon, par exemple, ignorent l'individuel[4] et ne vivent pas avec le sensible. Le Dieu d'Aristote, lui aussi, est trop parfait pour contempler un monde imparfait. N'est-ce pas là une preuve qu'on est obligé de voir dans «l'intellect pur» quelque chose de «divin», puisqu'évidemment il ne peut être quelque chose «d'humain»[5]?

Psychologiquement parlant, il n'y a pas de recherche «désintéressée». Toute recherche est un acte de volonté et semble être inspirée par un intérêt, fût-ce un intérêt de simple curiosité. Une pensée pure ne serait alors qu'un jeu; mais un jeu même, il est vrai, a son utilité du point de vue biologique et sociologique[6]. Si l'on entend par «pratique», «tout ce qui a rapport à la vie», non seulement il n'y a aucune opposition entre la «théorie» et la «pratique», mais nos pensées et nos actions doivent être pratiques.

III. *LA VÉRITÉ EST UNE «PRÉTENTION À LA VÉRITÉ»* (TRUTH-CLAIM) *QUI EST EFFICACE* (THAT WORKS).

Dire que toute vérité est utile ne signifie pas que tout ce qui est utile est vrai. Schiller dénonce l'erreur des adversaires du Pragmatisme qui l'ont mal compris sur ce point. Selon lui, les rapports de la vérité et de l'utilité sont très complexes. Bien des questions importantes se posent,

---

[1] Cf. *Mind*, XIII, p. 309, note.

[2] Cf. *Why Humanism? Contemporary British Philosophy*, p. 394.

[3] Stout le dit très justement : «A person cannot be right or wrong without reference to some interest or purpose» (cf. *Personal Idealism*, p. 10).

[4] Cf. *Théétète*, p. 209.

[5] Cf. *Logic for use*, p. 156.

[6] La question vient d'être étudiée précisément, en ce qui concerne l'enfant, par M. André Rey, dans son livre : *L'intelligence pratique chez l'enfant*, 1935.

en effet, dès que l'on cherche à établir le rapport qui existe entre la vérité d'une doctrine et son utilité.

Pour éviter cette confusion, les Pragmatistes ont immédiatement adopté une classification des «prétentions à la vérité» (*thruth-claims*) qui exclut l'identité de la vérité et de l'utilité. Il est évident de plus, que toute recherche de la vérité tend à vérifier une «prétention à la vérité», à répondre à une question qui présente un intérêt. Il faut donc interpréter l'utilité dans son sens le plus large : *est utile tout moyen employé en vue d'une fin quelconque*. La *République* de Platon, en ce sens, est le plan de vie le plus «utilitaire» qui existe; car dans sa cité idéale, tous les actes des citoyens sont des moyens employés en vue d'une fin suprême : *le Bien*.

On connaît la distinction établie par Schiller entre la prétention qui peut ou non être vraie et la vérité proprement dite, c'est-à-dire postérieure à sa vérification.

La classification des «prétentions à la vérité» distingue : *a*) les vérités; *b*) les erreurs; *c*) les fictions; *d*) les mensonges; *e*) les hypothèses méthodologiques; *f*) les postulats; *g*) les axiomes; et *h*) les plaisanteries.

Il est impossible de convertir sous la forme «tout ce qui est utile est vrai» la proposition initiale : «toutes les vérités sont utiles», car les «prétentions à la vérité» sont utiles, chacune, à leur manière [1].

Toutefois, on peut définir la vérité : «Ce qu'il est le meilleur (de penser) à un moment donné»; et cette définition a l'avantage d'être liée aux idées de valeur, de choix, et de progrès de la connaissance.

IV. *LA VÉRITÉ D'UNE PROPOSITION DÉPEND DES CONSÉQUENCES DE L'ACTE QUI CONSISTE À L'ACCEPTER COMME VRAIE.*

La valeur de cette formule est moins dans ce qu'elle affirme que dans ce qu'elle nie. En insistant sur la vérification empirique des «prétentions» au moyen de leurs conséquences, elle nie toute les théories *à priori* ainsi que les théories «intuitionnistes» de la vérité. Toutefois, de même que la formule de l'utilité de la vérité, cette formule n'est pas explicite sur la

---

[1] La fausse conversion de la proposition pragmatiste : «Toute vérité est utile», a été soutenue, semble-t-il, par G. E. Moore; mais Schiller l'a réfutée dès l'abord dans son *Humanism* (1903), p. 38.

question des conséquences relatives à une prétention à la vérité. La valeur des conséquences entre, naturellement, en ligne de compte. Mais il n'est pas nécessaire de dire que les conséquences doivent être bonnes ou «pratiques» : toutes les conséquences, même les plus théoriques, finissent par devenir «pratiques» et par modifier notre action.

On sait par ailleurs que les questions de «convenance» (*relevance*) et de choix prêtent à discussion. Mais la vérité n'a rien à craindre du doute et de la critique, qui sont inséparables de sa recherche. Quand nous agissons, nous devons souvent le faire comme si nous n'avions aucun doute.

L'Humanisme aboutit ainsi à une théorie originale de la vérité en rejetant toute idée de vérité absolue. Vérités et erreurs sont les unes et les autres au service de l'homme; leur naissance et leur fonction n'ont rien de mystérieux ni d'illégitime. Bref Schiller, comme jadis Socrate, fait descendre du ciel la vérité pour la faire vivre au milieu des hommes.

TROISIÈME PARTIE.

L'HUMANISME COMME MÉTAPHYSIQUE.

L'Humanisme s'est longtemps tenu à l'écart de la métaphysique. Il voulait être, tout d'abord, nous l'avons vu, strictement épistémologique; car la métaphysique n'était-elle pas au-dessus de ses forces? On peut très bien, d'ailleurs, être pragmatiste sans s'élever du Pragmatisme qui essaie de résoudre les problèmes de la connaissance humaine à un système métaphysique sur la réalité en soi.

Or, nous allons voir que l'Humanisme, par ses thèses principales et par leurs conséquences, dépasse le domaine de la construction cognitive de la réalité et aboutit finalement à une métaphysique; mais cette métaphysique sera toujours concrète. Car l'Humanisme rejette la notion de la réalité « en soi », qui est en dehors de l'expérience. Notre expérience personnelle est le point de départ de nos recherches. « Toute expérience immédiate est, comme telle, réelle, et aucune réalité dernière ne peut être atteinte si l'on ne s'appuie sur cette base[1]. » Mais cette expérience immédiate est fragmentaire. Elle ne projette pas assez de lumière et ses directives sont insuffisantes pour l'action. Force nous est donc de recourir aussi à des expériences antérieures pour les transformer et les interpréter par des déductions.

CHAPITRE PREMIER.

L'HOMME CRÉE SON UNIVERS.

SOMMAIRE :

Rôle de l'activité subjective dans le développement de la connaissance. — L'homme crée la vérité et, par suite, la réalité. — Sujet et objet dans la connaissance. — Réalité du changement. — Les lois comme postulats pour agir sur le réel. — Différentes manières dont la réalité est créée : *a*) le choix de ce qui nous intéresse dans un

---

[1] *Humanism*, p. 192.

tout plus grand; *b*) le pouvoir de tirer du réel des réponses différentes; *c*) la sensibilité des êtres au fait de la connaissance. — Le monde humain. — Le monde animal. — Le monde inanimé. — Hylozoïsme et Panpsychisme. — Interaction des esprits dans l'univers. — L'hypothèse oiseuse d'un chaos primitif d'où serait sorti le monde. — La réalité ultime doit être cherchée, non dans le passé, mais dans l'avenir.

On a écrit fort justement : trouver une conception intermédiaire entre celle qui fait de la conscience une sorte d'aperception inerte de l'existence et celle d'après laquelle la conscience, dans une certaine mesure au moins, crée son propre contenu, est un des problèmes les plus urgents de la philosophie du temps présent [1]. Cela est vrai entre autres du Pragmatisme de William James [2] et l'est encore davantage de l'Humanisme de F. C. S. Schiller [3].

Ce qu'il y a peut-être de plus caractéristique dans la philosophie de Schiller, c'est la conception qu'il se fait du rôle joué par l'activité subjective dans le développement de la connaissance [4]. Ainsi Henri Sturt a cru pouvoir retrouver chez Schiller « une ligne de pensée fichtéenne » [5]. Cette conception de Schiller est résumée dans l'affirmation que l'homme crée la *vérité* et par suite la *réalité* [6].

La vérité implique une double action : elle n'est pas seulement vérité pour quelqu'un, elle est aussi vérité par rapport à quelque chose; elle implique donc à la fois un *sujet* connaissant et un *objet* connu; le processus de la connaissance révèle le dernier, alors qu'il instruit le premier. Le réel que nous connaissons progresse vers la vérité.

Le sens commun semble croire à l'existence de certaines choses que ne modifie pas notre connaissance. Or, Schiller s'écarte sur ce point de cette métaphysique réaliste.

Le point de départ de la théorie pragmatique de la connaissance n'est pas l'opposition de la *vérité* et de la *réalité*. La réalité se développe au fur et à mesure de la construction de la vérité [7]. Cette théorie n'admet que des passages continus de « l'hypothèse » au « fait » et d'une vérité à une

---

[1] Forsyth, *English Philosophy*, p. 207. — [2] Cf. James, *Pragmatism*, p. 251-57. — [3] Cf. Schiller, *Studies*, Essay XIX. — [4] Cf. Stout in *Mind*, octobre 1907, p. 579 et suiv. — [5] Henry Sturt, *Idola Theatri*, p. 143-144. — [6] Voir, *inter alia*, p. 194-312. — [7] Cf. *Studies*, Essays VII et VIII.

autre vérité. Vérité et réalité ne sont donc pas des choses fixées une fois pour toutes; ce sont des choses à réaliser. La construction de la vérité est par suite, en un sens, une construction de la réalité. En justifiant nos «prétentions à la vérité», nous découvrons des «réalités» que nous transformons par nos efforts cognitifs et nous prouvons ainsi que nos besoins et nos idéaux sont des forces réelles nous permettant de façonner notre monde[1]. «Ce que nous croyons être les *faits* de la nature dépend de la conception que nous avons de ses *lois*. Inversement, si nous décidons que certains faits, regardés jusque-là comme indignes de foi, sont réellement des faits, nous modifions les lois établies et nous en créons de nouvelles[2].»

De même que l'Humanisme considère la vérité initiale comme une simple «prétention à la vérité», sans avoir encore été confirmée par l'expérience, de même, il regarde la réalité initiale comme une simple virtualité, l'ὕλη de ce qui deviendra la réalité vraie.

Malgré notre tendance naturelle à nier le changement et la nouveauté, leur existence dans l'expérience est incontestable. De là découlent en logique, en métaphysique, en religion bien des conséquences. Notre univers est un monde dans lequel l'être n'est pas une quantité constante. Schiller insiste volontiers sur la réalité du changement et du temps[3].

Il n'y a donc pas de vérité si valide ni de réalité si rigide, qu'elles ne puissent être améliorées selon nos besoins[4]. «La réalité coule», comme dit Bergson; «nous coulons avec elle et nous appelons vraie toute affirmation qui, en nous dirigeant à travers la réalité mouvante, nous donne prise sur elle et nous place dans de meilleures conditions pour agir[5].»

Schiller, par ailleurs, dénonce l'absurdité métaphysique de la «notion d'un fait primitif»; il défend, par contre, la théorie d'après laquelle le «fait accompli» l'emporte logiquement sur le fait primitif, le dernier se ramenant à une possibilité du devenir. Ce qu'il appelle «réalité primaire», ce sont les données primitives fournissant les matériaux sur lesquels opère

---

[1] *Studies* : «The Making of reality», p. 425.

[2] *Formal Logic*, p. 240; *ibid.*, p. 316-17.

[3] Cf. Schiller, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. XXII, 1922.

[4] *Studies*, p. 433.

[5] Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, p. 275.

notre activité intellectuelle. Le contenu de la réalité primaire ne peut avoir la valeur que nous appelons « vérité » que si nous l'acceptons par un « acte décisoire » de notre activité pratique [1]. Cette acceptation ou « postulation », pour ainsi dire, a toujours le caractère d'un choix fait parmi des alternatives possibles. Aussi sommes-nous toujours libres, lorsqu'une hypothèse s'avère inadéquate, de recourir à une autre. Car les postulats sont des moyens nous permettant d'agir sur le réel et de dominer son cours. Le principe causal, par exemple, n'est ni une généralisation tirée de l'expérience, ni une vérité intuitive et évidente en elle-même; « c'est un postulat imaginé par nous pour agir sur la réalité et pour dominer le flux du changement » [2].

Comment construisons-nous donc la réalité? De différentes manières, nous dit Schiller : d'abord en construisant des objets d'intérêt et de recherche, résultat d'un choix judicieux fait dans un tout plus grand; les réponses auxquelles nous aboutissons dépendent des questions que nous posons.

Là même où nous disons que nous avons « découvert » le réel, nous l'avons rendu réel en attirant sur lui notre attention. « Trouver » le réel n'exclut donc pas le fait de le « construire ». Aucun « fait » n'est tel qu'après avoir été accepté comme fait. Aussi l'homme crée-t-il par son choix et par son acte ce qu'il a trouvé. La découverte change notre attitude; le monde, par exemple, n'est plus ce qu'il était avant la découverte du radium [3]. Une vérité nouvelle n'est pas quelque chose de passif; elle éclaire notre vie. Nous agissons nous-mêmes sur notre connaissance et ainsi nous modifions la réalité. « Le développement de la connaissance, dit Schiller, est un développement de puissance efficiente en même temps que d'unité systématique [4]. » Nous avons une puissance réelle, bien que limitée, sur notre monde. Nous avons apporté, au cours des dix mille dernières années, de grands changements dans cette partie du monde qui nous concerne directement.

Nous créons aussi la réalité en étant capables de tirer du réel des réponses différentes. Nous vivons avec des êtres humains; nous créons la

---

[1] Cf. *Axioms as Postulates*, § 26 et 50. — [2] *Formal Logic*, p. 287; cf. *ibid.*, p. 298. — [3] *Logic for use*, p. 446. — [4] *Studies*, p. 179.

réalité en les traitant différemment ou même en attirant leur attention sur notre existence. Le fait d'être observé ou non, l'expression de nos sentiments, une déclaration d'amour, par exemple, ou une déclaration de guerre, changent souvent l'attitude de nos semblables. Les êtres sociaux sont si sensibles au fait de connaître ou d'être connus que les simples anticipations ou soupçons de notre connaissance peuvent modifier leur attitude[1]. Bien des gens, par exemple, deviennent timides en présence de personnes étrangères, d'autres ont tendance à se faire valoir. Les uns et les autres se conduisent différemment selon qu'ils sont en public ou non. Car ils croient que notre connaissance n'est pas inactive; si elle était pure « contemplation », tout le monde y serait indifférent : un spectateur qui n'interviendrait jamais dans le cours des événements serait une quantité négligeable au même titre que les « dieux » d'Épicure ou les « Absolus » des métaphysiciens.

Cette sensibilité à la connaissance se trouve même dans le monde animal. Les animaux supérieurs sont ou bien chasseurs ou bien une proie; ils changent d'attitude en conséquence. On a fait l'expérience sur une taupe; elle a fait la morte deux fois en trois minutes, de deux manières différentes : prise dans la main elle s'est repliée sur elle-même; saisie par un crapaud elle a étendu ses pattes avec rigidité, de manière à ce que celui-ci la laisse de côté comme quelque chose de mauvais.

Les objets inanimés, si l'on étend cette conception de la sensibilité, sont, eux aussi, sensibles les uns aux autres. Une pierre n'est pas insensible aux autres pierres. Elle est attirée par chaque corps dans le monde physique et, entre autres, par nos corps à nous. La pierre répond, à sa manière, à notre façon de la manier. Pour que l'esprit soit vivant, dit Schiller, il n'est pas nécessaire de dénoncer la nature comme étant morte. Traitez-les différemment et ils se comportent différemment : cela est aussi vrai des pierres que des hommes[2].

Mais si l'on veut voir dans cette conception quelque chose qui se rapproche de l'hylozoïsme ou du panpsychisme, cette hypothèse n'effraie pas

---

[1] Ces idées se rapprochent dans une certaine mesure de celles de M. Pierre Janet sur la psychologie de la conduite humaine (cf. ses cours au Collège de France en 1932-33 sur ce sujet).

[2] *Logic for use*, p. 447.

Schiller, à condition de ne pas expliquer le supérieur dans les termes de l'inférieur. Toutes ces conceptions reposeraient, en dernière analyse, sur des analogies humaines suggérées par notre expérience immédiate [1]. Et ce ne seraient là que des formes de l'Humanisme, c'est-à-dire des tentatives faites pour rapprocher l'humain et le cosmique, de manière à nous permettre d'agir sur eux plus efficacement.

Il en résulte que nous créons vraiment la vérité avec des faits plastiques. Méthodologiquement, la plasticité des faits doit être regardée comme adéquate à nos besoins. Nous devons agir *comme si* le fait avait la flexibilité qui nous est nécessaire pour l'action. Mais cette règle méthodologique, ne supprime pas la stabilité du fait, toutes les fois que cette stabilité est nécessaire à notre activité. « Par l'audace et par l'étude, dit Schiller, nous pouvons rendre les choses plus plastiques que nous ne l'avons cru jusqu'ici » [2].

Pourtant nous ne sommes pas des « créateurs » : nous ne tirons pas la réalité *ex nihilo*. Nous ne sommes pas les *seuls* agents au monde. Nous ne connaissons pas davantage dans quelle mesure d'autres agents de l'univers peuvent coopérer avec nous. Notre puissance est donc limitée.

Mais tous les agents de l'Univers sont dans un état d'interaction continuelle. Les aspects qui ne sont pas créés par nous peuvent être conçus comme le résultat de processus analogues à ceux à l'aide desquels nous construisons nous-mêmes la réalité.

Ainsi ce que nous reconnaissons comme des lois de la nature serait le résultat des interactions, causes d'un état d'indétermination initiale.

Mais sommes-nous obligés de croire à un « chaos primitif » d'où serait sorti le monde organisé? Non, répond Schiller [3]. Le chaos n'explique rien et toute la question est oiseuse : c'est vouloir savoir comment Dieu a créé le monde de rien et comment Dieu s'est créé lui-même de rien. Nous devons, il est vrai, admettre la réalité et la « création » sous la forme de la « nouveauté » qui, comme telle, surgit du néant. Mais cette sorte de création, dit Schiller, n'est jamais absolue et demeure immanente dans le processus de la connaissance [4].

---

[1] *Studies*, p. 444. — [2] Cf. *Ibid.*, p. 445 (résumée). — [3] *Logic for use*, p. 448; cf. *Riddles*, 4e éd., p. 93. — [4] *Logic for use*, chap. XVI, § 6.

On doit donc chercher la réalité ultime, non dans le passé, mais dans l'avenir[1]. Car elle doit satisfaire nos besoins et harmoniser notre expérience[2].

L'Humanisme ne veut pas se poser la question relative au commencement du processus cosmique. Une fois la perfection atteinte, l'Univers deviendra harmonieux et *un* et il oubliera son passé et avec lui ses souffrances. L'Humanisme, en attendant, se contentera de croire que la perfection peut être atteinte : « Our ultimate reality would have actually to establish the perfect harmony[3]. »

« Si nous voulons, dit Schiller, envisager les possibilités d'harmonie, notre vouloir pourra être la première condition du succès. Mais si nous les rejetons comme des rêves de métaphysiciens, ces possibilités resteront des rêves et les conflits qui ruinent notre monde n'auront pas de fin[4]. »

CHAPITRE II.

LA LIBERTÉ.

La conception humaniste relative à la nature de la vérité et de la réalité est grosse de conséquences : elle ne laisse aucune place aux théories qui ne mettent pas en valeur le processus selon lequel les intérêts humains s'acheminent vers leur satisfaction.

De la notion fondamentale de la « création de la réalité », *making of reality*, découlent en effet deux idées métaphysiques indispensables : celle du caractère incomplet de la réalité et celle de la liberté ou de l'indétermination déterminable.

Ces idées sont étroitement liées l'une à l'autre; elles sont également en opposition avec la conception absolutiste d'un Tout éternellement complet ou d'un monde entièrement déterminé.

---

(1) Cf. *Studies*, p. 436.

(2) *Humanism*, p. 200-203.

(3) *Humanism*, p. 202; cf. *Studies*, XIX, § 7; XII, § 12, *Humanism*, p. 212-219, 226; *Riddles*, chap. XII; *Personal Idealism*, p. 109.

(4) *Humanism*, p. 227.

Aussi voyons-nous Schiller s'opposer avec vigueur à une telle théorie, qui tend à rendre illusoires et notre monde et l'activité humaine. C'est là la raison de sa défense de la liberté contre le déterminisme, de son insistance sur la réalité du changement, de son hostilité à la doctrine qui fait des individus et de leurs actes « des apparences » irréelles d'un Absolu hors du temps.

On connaît la théorie de William James sur la liberté. Schiller ne fait que la suivre, mais il en pousse plus loin les conséquences [1].

La difficulté du problème provient de l'opposition entre les deux postulats qui guident notre action : celui du déterminisme et celui de la liberté.

D'après le postulat scientifique du déterminisme, les événements sont déterminés par leurs antécédents, de telle façon qu'on puisse les prévoir avec certitude dès que ceux-ci sont connus.

D'après le postulat moral de la liberté, l'homme est responsable de ses actes et l'accomplissement du devoir est toujours possible malgré tous les obstacles.

Schiller essaie d'abord de montrer qu'au point de vue pragmatique la différence entre les deux théories tend à s'effacer.

Le partisan du libre arbitre agit conformément à sa croyance à la liberté; toutefois il doit également calculer et prévoir. Il affirme que l'indétermination est réelle dans la nature, mais il n'en est pas moins obligé de choisir après examen entre plusieurs alternatives.

Le déterministe a une confiance absolue dans le postulat scientifique, expression, pour lui, de la réalité; mais, en pratique, il le réduit à l'expression d'un pieux désir qui risque de n'être jamais satisfait. Il ne peut, en fait, déterminer le cours des événements que d'une manière très restreinte.

Le partisan du libre arbitre et le déterministe sont donc obligés d'admettre, dans le monde qui leur est connu, des contingences qui échappent à leurs calculs. L'un et l'autre agiront exactement de la même manière dans la pratique : ils sont placés devant des alternatives différentes et

---

[1] Cf. James, *Dilemma of Determinism*, in *Will to believe;* Schiller, *Studies*, Essay XVIII : "Freedom". Cf. Hoernlé in *Mind*, oct., 1905, p. 462, 467.

réelles, mais qu'ils peuvent déterminer. Par là, nous nous rapprochons de la conception humaniste de la liberté. Car l'Humaniste veut établir la réalité du libre arbitre : la validité métaphysique du déterminisme, ainsi que le montre Schiller, est compatible avec une indétermination réelle, mais limitée. L'Humanisme aboutit ainsi à une conception de la liberté qui est moyen terme entre le déterminisme et la liberté morale.

La liberté, par ailleurs[1], est un postulat de la «construction» humaniste de la réalité. La liberté humaine, d'autre part, n'est pas nécessairement la seule liberté existante dans l'Univers. On peut, selon Schiller, attribuer à toutes les choses un certain degré d'indétermination : ainsi individualité, plasticité et liberté peuvent exister aussi dans le monde inorganique.

Le monde peut présenter aussi et a peut-être toujours présenté une certaine indétermination dont nous avons fait abstraction dans notre désir d'avoir un monde soumis davantage au déterminisme.

«En réalité, dit Schiller, une nature complètement «indéterminée» ne saurait convenir à notre monde. Mais, pour vivre dans celui-ci, il nous suffit d'un certain degré de plasticité et d'une intelligence susceptible d'apercevoir le moment où des adaptations meilleures sont possibles en modifiant nos réactions habituelles. Cette faculté constitue précisément l'essence de notre raison[2].»

La plasticité de l'habitude n'est d'ailleurs pas opposée à l'idée de «loi». La loi, considérée subjectivement, c'est-à-dire du point de vue du sujet connaissant, est la régularité, autrement dit, la possibilité de calculer; mais, envisagée objectivement, elle est simplement une habitude. Or, les habitudes peuvent changer et les lois sont susceptibles «d'évoluer» progressivement pour aboutir à un état de choses meilleur.

S'il en est ainsi, nous pourrions nous-mêmes intervenir dans l'évolution du monde. Nous pourrions pousser les êtres à développer leurs habitudes

---

[1] Cf. 3e partie, chap. I.

[2] On remarque ici la différence entre la théorie de Schiller et celle de Kant, par exemple. La théorie de Kant n'est pas une théorie de la liberté, mais un fatalisme du caractère; ce caractère intelligible est immuable et il détermine toute la suite des actions de l'homme. Kant était, au fond, un pessimiste, qui croyait au mal radical. Schiller, par contre, paraît avoir une confiance inébranlable dans l'avenir de l'humanité.

dans une direction plutôt que dans une autre, et nous serions ainsi capables de modifier «les lois de la nature». Il est même permis de supposer que nous avons déjà pu le faire. De là ce postulat important : «Le monde est complètement plastique».

En résumé, selon l'Humanisme, notre liberté est réelle. Elle consiste dans l'indétermination, déterminable, d'une nature modifiable, incomplète et toujours en évolution[1]. Où il y a vie, dit Schiller, il y a espoir de progrès.

CHAPITRE III.

IMPLICATIONS MÉTAPHYSIQUES.

SOMMAIRE :

Optimisme. — Disparition de l'opposition entre foi et raison. — Pluralisme idéaliste. — Évolutionnisme. — Personnalisme. — Les métaphysiques comme ensemble de conjectures individuelles sur la réalité dernière. — Les problèmes métaphysiques sont inévitables. — L'Humanisme adopte une attitude d'accueil à l'égard des systèmes philosophiques. — Tolérance et compréhension.

L'Humanisme nous semble renfermer d'importantes implications métaphysiques que nous voudrions souligner ici sans entrer dans les détails[2]; nous en avons d'ailleurs déjà rencontré quelques-unes au cours de ce travail.

L'optimisme est à la base de l'Humanisme, dont l'un des postulats les plus importants est la plasticité du réel. Si la réalité était immuable, notre connaissance et notre activité seraient entièrement paralysées.

Or, pour l'Humanisme, nous l'avons vu, la réalité est toujours modifiable et il dépend de nous de faire notre bonheur. «Pour nous, dit Schiller, la réalité est vraiment incomplète et c'est ce qui fait notre plus cher espoir; car cela veut dire que la réalité peut encore être refaite et

---

[1] Cf. la communication de M. ALIOTTA au Congrès des Sociétés philosophiques, Sorbonne, 1921, p. 128.

[2] Schiller l'a signalé dans certains articles, notamment dans «Why Humanism?» et dans «Humanism» (*Ency. of Religion and Ethics* de Hastings, 1913).

rendue parfaite[1]. » Dans quelle mesure, d'ailleurs, cette plasticité du réel existe-t-elle? Il est assez difficile de le dire, car il a été tenté jusqu'ici trop peu d'expériences. Mais pour des raisons, en quelque sorte, de méthodologie morale, Schiller déclare que nous avons le droit de supposer que cette plasticité est aussi complète que nous le désirons.

Dire que toute pensée suppose un *postulat*, c'est la faire reposer sur un acte de foi; dire qu'il n'y a de preuves que celles qu'on tire des conséquences et des applications pratiques, c'est faire apparaître une certaine analogie entre « science » et « religion »; car c'est attribuer une égale valeur, sur des plans différents, aux postulats de l'une et de l'autre, en les vérifiant par leur action vitale. L'Humanisme, comme le Pragmatisme, supprime ainsi la vieille opposition entre la *raison* et la *foi*. Il montre, d'une part que la raison doit s'appuyer sur la foi, et permet, d'autre part, de tracer une ligne de démarcation entre la vraie foi et la foi fausse[2].

L'Humanisme suppose, à certains égards, le pluralisme; car en protestant contre le fait qu'on néglige les aspects humains de la connaissance, il voit en chaque homme un centre d'activité. L'Humanisme est ainsi amené à condamner les doctrines qui regardent les hommes comme formant un seul et même tout, et qui négligent les différences existant entre eux. Il reconnaît, autrement dit, la pluralité empirique des êtres. Ce qui ne veut pas dire que toute voie menant au monisme est fermée, mais que le monisme « doit être honnêtement approché et non pas simplement présumé avec de mauvais arguments »[3].

« La philosophie de Schiller, dit Dewey, est une traduction de l'idéalisme monistique et intellectualiste en un idéalisme pluralistique et volontariste[4]. »

Le pluralisme de Schiller est, d'abord, une négation du monisme. Du point de vue pratique, dit-il, le panthéisme n'est qu'un pur athéisme[5]. Peut-on aimer l'absolu? Toute action bonne ou mauvaise sombre en lui. L'idée de l'absolu détruit donc tout amour, comme du reste toute action.

---

[1] *Studies*, p. 450.
[2] *Humanism*, p. xiv.
[3] « Why Humanism? » in *Contemporary British Philosophy*, p. 408.
[4] Dewey, dans *Journal of Philosophy*, 1908, p. 97.
[5] *Riddles*, p. 327.

Nos actions, quelles qu'elles soient, n'enrichissent ni n'appauvrissent le Tout. La science, comme la morale et la religion, disparaissent en lui. Le panthéisme, en voulant tout expliquer, n'explique donc rien; bien plus, il réduit le monde à une ombre et nie toute évolution.

Ce pluralisme s'oppose aussi aux théories absolutistes. Alors que pour l'absolutiste, nous dit Schiller, toute vérité est unité et cohérence absolue, pour le pluraliste, la vérité est avant tout concrète, individuelle; elle se précise même dans l'expérience aux dépens de sa double cohérence[1]. Si nous admettons l'action de l'homme dans la « construction de la vérité », au lieu d'une vérité absolue, nous atteindrons une vérité qui n'est pas une, puisque chaque individu contribue à l'établir.

Pluralité de vérités, pluralité de mondes. « Nous pouvons imaginer que nous passons à travers des mondes aussi nombreux que nous le voudrons et séparés les uns des autres[2]. » N'y a-t-il pas d'ailleurs, dans notre expérience, plusieurs mondes sans cohérence l'un avec l'autre? L'expérience immédiate et quotidienne ne reconnaît pas son monde dans celui que présente le savant, et le physicien ignore la conception du monde du biologiste.

Si la pluralité n'existait pas, le monde resterait immuable. Le monde, d'après Schiller, est une sorte de matière indéterminée, une possibilité d'alternatives. C'est donc à une espèce de métaphysique de l'évolution créatrice que le mènent l'idée d'une pluralité des vérités et celle d'une matière plastique. Le monde obéit à un devenir réel et irréversible qui a un commencement et une fin déterminés dans le temps.

Cet évolutionnisme, différent de celui de Spencer, est en quelque sorte monadologique : il fait appel à une interaction réelle d'esprits agissants et libres[3].

Le pluralisme de Schiller suppose une autre conception métaphysique : l'*individualisme.* Le réel est formé d'individualités conscientes et non de lois impersonnelles ou de catégories abstraites[4]. L'Individualisme de Schiller

---

[1] *Humanism,* p. 44.

[2] *Humanism,* p. 281.

[3] Cf. *Riddles,* p. 173-200-210.

[4] On peut rapprocher, à cet égard, l'Humanisme de Schiller du Personnalisme de Ch. Renouvier.

est d'ailleurs inséparable de sa conception d'un monde incomplet et plastique. Les individualités sont infiniment variées, depuis celle de la goutte d'eau jusqu'à celle de l'homme. Dieu même est individuel et fini. L'individualité est une réalité et aussi un idéal; l'idéal de la nature entière est une société d'individus parfaits, dans un monde parfait, qui ne peut exister que par eux. Nous sommes membres d'une grande société qui est le monde[1], dont Dieu fait partie lui-même. C'est lui qui a créé le monde, lequel continue à durer grâce à lui[2]. Schiller, par ailleurs, paraît admettre une harmonie totale, une vision béatifique de l'Univers.

La métaphysique, nous l'avons vu, est obligée de tenir compte de la personnalité humaine. Aussi l'Humanisme regarde-t-il comme chimérique la prétention de faire une métaphysique purement objective, indépendante des origines et des aspirations individuelles. Ne demandons à la métaphysique ni vérités ni certitudes. Car d'après Schiller, les métaphysiques semblent condamnées à rester des conjectures (*guesses*) individuelles sur la réalité dernière, et, par conséquent, elles sont inférieures, en valeur objective, aux sciences qui sont, elles, des méthodes universelles dont le but est d'étudier les phénomènes[3].

Ainsi, l'Humanisme ne met point en question le droit de construire une métaphysique, mais seulement la prétention à l'infaillibilité de tel ou tel système philosophique. Car la métaphysique ne subsiste-t-elle pas toujours comme une disposition naturelle et invincible de l'esprit humain?

« Attendre, déclare Kant, que l'esprit humain renonce une fois pour toutes aux recherches métaphysiques, c'est attendre que, las de respirer toujours un air impur, nous cessions une fois pour toutes de respirer. Il y aura donc en tout temps dans le monde, et, qui plus est, dans chaque homme, surtout dans tout homme qui réfléchit, une métaphysique que, faute d'une règle manifeste, chacun se taillera à sa guise. » S'il est vrai de dire avec E. Meyerson que « l'homme fait de la métaphysique

---

[1] *Humanism*, p. xx.

[2] *Riddles*, p. 310.

[3] Cf. « Why Humanism? », art. cité, p. 409; cf. *Logic for use*, p. 449 et suiv.

comme il respire »[1], l'Humanisme sera obligé de reconnaître finalement que nous ne pouvous pas échapper aux problèmes métaphysiques[2].

L'Humanisme est donc plus accueillant pour la métaphysique que le Pragmatisme; il est vivement intéressé par la riche variété des pensées et des sentiments humains. Dégagé de la croyance à une vérité absolue et immuable, l'Humanisme nie le droit à la persécution et réclame une tolérance universelle et, en quelque sorte, sans condition[3]. En effet, le sentiment de la dignité de la personne humaine, érigé par Kant en principe moral, est devenu pour Schiller une sorte de profession de foi.

Bien souvent, les ennemis d'une opinion ou d'une doctrine sont portés à mépriser leurs adversaires. C'est là une erreur. L'aveuglement d'autrui ne doit pas le priver de l'affection que nous lui devons, et le meilleur moyen de la lui témoigner, c'est de tâcher de le comprendre et de l'instruire. D'ailleurs, comme on l'a dit à juste titre, n'y a-t-il pas pour nous quelque chose de fraternel dans toute pensée humaine? Respecter toutes les croyances de l'homme, même celles que nous regardons comme fausses, pourvu qu'elles soient sincères; éliminer le préjugé dégradant des races humaines, telles sont les conséquences logiques de la morale humaniste. Au stupide racisme, l'homme nouveau, comme autrefois le sage stoïcien, oppose son Humanisme universel, sans distinction de races, sans distinction de classes. Chacun de nous est alors, dans son plein sens, « le travailleur du monde ».

---

[1] Meyerson, *L'explication dans les sciences*, p. 6.

[2] La formule curieuse de Bradley : « Metaphysics is the finding of bad reasons for what we believe on instinct; but to find these reasons is no less an instinct » est bien significative à cet égard.

[3] Cf. Schiller, *Why Humanism?* p. 407; *Humanism*, Essay XV, p. 268 et suiv.

CONCLUSION.

Certains philosophes s'imaginent volontiers avoir atteint la vérité *en soi.* Ce n'est pas le cas de F. C. S. Schiller. Il se rend fort bien compte du rôle joué par les idiosyncrasies, le *tempérament* et l'individualité dans l'élaboration de tout système philosophique.

L'homme en effet, pour l'Humanisme, est «la mesure de toute chose», car toute pensée est et reste humaine. Il n'est pas possible, en fait, d'éviter l'anthropomorphisme. Chacun, en effet, est «anthropomorphiste» à sa manière, selon qu'il cherche dans les impressions des sens, les intuitions du cœur, les impératifs de la conscience, les catégories de l'entendement, l'expression de la réalité dernière. La personnalité humaine est donc la pierre angulaire de toute philosophie.

L'idéalisme, par ailleurs, implique un système de vérités transcendantes. Or les vérités dites *à priori,* c'est-à-dire celles qui semblent être nécessaires et s'imposer par leur propre autorité, ne sont en réalité, comme le montre Schiller, que des *postulats,* autrement dit des manières commodes d'envisager les choses, et toute leur valeur réside dans les «services» rendus par elles à la pensée et à l'action humaine.

Schiller est amené ainsi à s'opposer aux métaphysiques «absolutistes» qui «déshumanisent» et dépersonnalisent la pensée, en l'expurgeant, en quelque sorte, des préoccupations humaines.

On comprend dès lors le sens de la protestation de Schiller contre la logique formelle, création tout artificielle, qui prétend représenter la «pensée pure», comme s'il était possible en fait, de séparer la «théorie» de la «pratique». Schiller reproche donc à la logique traditionnelle de faire abstraction de la manière dont pensent réellement les êtres humains.

Aussi entreprend-il de réformer la logique dans un sens «psychologique», c'est-à-dire en tenant compte de l'*intention* de l'homme qui pense et du *sens* qu'il attache réellement aux mots. C'est donc la personnalité entière qui compte : tout ce qui palpite au cœur de l'homme, les aspirations profondes de son âme, ses «croyances», ses idéaux, tout en un mot, doit être pris en considération par une philosophie digne de ce nom.

L'Humanisme en arrive ainsi à affirmer le caractère téléologique de l'esprit : toute idée de vérité, comme toute connaissance en général, dépend toujours du but qu'on vise. C'est là un caractère important de l'Humanisme. Que la logique traditionnelle n'en tienne pas compte, c'est un fait d'autant plus surprenant qu'Aristote, le fondateur de cette logique, était lui-même un partisan de la téléologie, en biologie comme en métaphysique.

La connaissance humaine, comme toutes les valeurs, suit un processus de développement continu; aussi l'Humanisme voit-il dans l'évolution et dans la base biologique de l'esprit les conditions fondamentales de toute théorie de la connaissance [1].

L'épistémologie humaniste [2] insiste volontiers sur les principes de «convenance» (*relevance*) et de «choix», tous deux négligés par la logique classique et considérés même par elle comme des sources d'erreur.

L'originalité de l'Humanisme nous paraît surtout résider dans l'importance qu'il attribue au *problème des valeurs*. La définition du «fait» comme une «valeur» efface la distinction courante entre «jugements de fait» et «jugements de valeur», car les jugements de fait sont alors regardés comme une espèce particulière des jugements de valeur, distincte par cela seul que ces jugements sont moins soumis aux variations subjectives. Il n'y a donc que des valeurs dans le domaine de la connaissance et celui de la science, comme dans les domaines de la morale, de l'art et de la religion.

L'Humanisme se rallie à la conception du «risque» [3], qu'il préfère à l'idéal périmé de la connexion nécessaire postulé par l'ancienne logique et dont s'accommodent les esprits paresseux.

En ce sens, en effet, qui dit risque dit effort. Dans toute recherche, l'effort humain consiste à découvrir entre les faits les rapports qui les relient au but que l'homme se propose. La philosophie humaniste, loin d'isoler l'homme de la nature et de voir en lui le spectateur d'un ordre de choses qu'il serait incapable de modifier, recommande l'effort; faire toujours de

---

[1] Cf. Schiller, *Critical notice* sur le livre de Stace, *The Theory of knowledge and existence*, dans *Mind*, janv. 1933, p. 94.

[2] Voir Introduction, p. 2, note 1.

[3] Cf. Surtout *Logic for use*, chap. v, § 4; chap. xviii, § 6.

notre mieux, apporter de tout cœur notre contribution à l'œuvre de la « construction de la réalité », inséparable de celle de la « construction de la vérité » : telle nous paraît être la tâche *essentielle* de la philosophie schillérienne. Car l'Humanisme a le mérite de ne pas concevoir l'univers comme un tout donné et complet. L'une des croyances les plus chères au philosophe humaniste est que la réalité est plastique et que nous pouvons faire d'elle ce que nous voulons; nous « créons » sans cesse le réel et le processus de « création » n'est pas achevé. Notre monde lui-même est en processus de développement et de réalisation; le futur n'est que la région des possibles dont nous rendons un certain nombre impossibles, selon la direction que nous donnons à notre activité.

L'Humanisme, en un mot, nous montre que, dans le drame de la vie, l'homme a le devoir et aussi le pouvoir de tenir son rôle; et ce rôle sera essentiel, si humble soit-il. En tout cas, cette doctrine nous persuade de la nécessité d'agir. Tout en indiquant les moyens de corriger nos erreurs, elle soutient nos élans, relève notre courage et nourrit nos espoirs; bref, elle fortifie en nous la certitude de notre liberté, la conscience de notre pouvoir et nous donne des motifs de croire au Progrès.

BIBLIOGRAPHIE.

I. OUVRAGES DE SCHILLER.

Riddles of the Sphinx, a study in the philosophy of evolution, by a Troglodyte, Swan Sonnenschein, London, 1891. — Revised edition, Macmillan, 1910.

Article : "Pragmatism", dans *The Encyclop. Britannica,* Second edition, vol. XXII (1901), p. 246, 248.

"Sur la conception de l'*energeia akinêsias*", dans *Bibliothèque du Congrès international de Philosophie de 1900,* t. IV (1902), p. 189-209.

"Axioms as Postulates", in *Personal Idealism,* Philosophical essays by eight members of the University of Oxford, edited by Henri Sturt, London, Macmillan, 1902.

Humanism, Philosophical Essays, London, Macmillan, 1903. Second edition, enlarged, 1912.

Studies in Humanism, London, Macmillan, 1907. Second edition, 1912.

"Der rationalistiche Wahrheitsbegriff", communication au *Congrès international de Philosophie,* Heidelberg, 1908. — Cf. Rapport de M. Delacroix dans *Revue philosophique* de novembre 1908, p. 530, 537.

Plato or Protagoras? Being a critical examination of the Protagoras speech in the *Theaetetus,* with some remarks upon error. Blackwell, Oxford, 1908. London, Marshall.

"Error", communication au 4e *Congrès international de Philosophie,* Bologne 1911, C. R. du Congrès, I, 140-159. — Cf. Rapport de M. A. Rey dans la *Revue phil.,* juillet 1911.

Préface à *Pragmatism* de Murray, 1912.

Formal Logic, a scientific and social Problem, Macmillan, London, 1912. Second edition, 1931.

Article "Humanism", dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics* de Hastings, vol. VI (1913), p. 830-31.

"Scientific Discovery and Logical Proof" in Singer's, *Studies in the History and Methods of Science,* vol. I, 1917. Clarendon Press, London; "Hypothesis" dans le même ouvrage, vol. II, 1921.

Article "Pragmatism" dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics* de Hastings, vol. X (1918), p. 147-150.

"Reality, Fact and Value", communication au *Congrès des Sociétés philosophiques,* Sorbonne, 1921.

"Why Humanism?" in *Contemporary British Philosophy*, vol. I, London, Georges Allen and Unwin, edited by Muirhead, 1924.

Problems of belief, Hodder and Stoughton, London, 1924.

"Psychology and Logic" in *Psychology and the Sciences*, edited by Dr. W. Brown, Black, 1924.

Must Philosophers disagree? and other Essays in Popular Philosophy, 8°, 1924.

Tantalus or the Future of Man, London, Kegan Paul, 1924.

Eugenics and Politics, Archibald Constable, 1926.

"Fact and Value", dans *Proceedings of the sixth international Congress of Philosophy* (Harvard University, 1927), p. 296-300.

"Some Logical aspects of Psychical research" in *The Case for and against Psychical belief*, edited by Carl Murchison, Clark University Press et Oxford University Press, 1927.

Cassandra or the Future of the British Empire. Second edition, Kegan Paul, 1928.

Logic for use, An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge, London, G. Bell and Sons Ltd., 1929.

"Is the distinction between moral rightness and wrongness ultimate?" dans *Proceedings of the seventh international Congress of Philosophy* (Oxford, 1930), p. 319-323.

"How is Exactness possible?", dans *Actes du huitième Congrès international de Philosophie*, tenu à Prague en 1934 (Prague, 1936), p. 123-129.

"How far does Science need Determinism?"[1]. Communication au neuvième Congrès international de Philosophie (Congrès Descartes) Paris, 1937. Dans les *Travaux* du Congrès, vol. VII, p. 28-33.

II

Consulter aussi de nombreux articles de Schiller dans des périodiques anglais et américains, notamment dans :

a) *Mind* : Nos. 63; 67; 73; 76; 82; 89; 95; 105; 108; 116; 122; 124; 130; 133; 134; 147; 161; 167; etc.

b) *Proceedings of the Aristotelian Society* : 1908-09; 1910-11; 1913-14; 1914-15; 1917-18; 1918-19; 1920-21; 1921-22; etc.

c) *Journal of Philosophy*; IV, 1; IV, 18; XII, 25; XIV, 17; XIV, 24; XV, 19; XVI, 2; XVII, 2; XIX, 11; XX, 9; etc.

d) *Hibbert Journal*, janv. et juil. 1906; juil. 1908; oct. 1913; oct. 1920, etc.

---

[1] C'est la dernière communication écrite par Schiller, qui n'a pu assister aux séances de ce dernier congrès.

III. SUR L'HUMANISME.

Knox, in *Mind*, N. S., n° 33, vol. IX, p. 64.
A. Sidgwick, in *Mind*, N. S., n° 50, avril 1904, p. 262; 8 (C. R. de *Humanism*).
Segond, in *Revue philosophique*, janv. 1904, C. R. de *Humanism*, p. 641 et suiv.
Flournoy, *Archives de Psychologie*, 1905, C. R. de *Humanism*.
H. W. B. Joseph, *Prof. James on "Humanism and Truth"*, in *Mind*, janv. 1905, p. 28, 41.
Hoernlé, *"Pragmatism Versus Absolutism"* in *Mind*, juil. 1905 et oct. 1905, p. 441, 478.
Mellone, *"Is Humanism a Philosophical Advance?"* in *Mind*, oct. 1905, p. 507 et suiv.
Bosanquet, *"Can Logic Abstract from the Psychological Conditions of Thinking?"* in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1905-1906. Symposium avec Schiller.
W. James, *Pragmatism*, 1907.
Stout, in *Mind*, oct. 1907. C. R. de *Studies in Humanism*, p. 578 et suiv.
Blanche, *Un essai de synthèse pragmatiste : l'Humanisme* in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, p. 433-448.
Parodi, *Le Pragmatisme*, d'après W. James et Schiller in *Revue de Métaphysique et de Morale*, janv. 1908, reproduit dans *Du Positivisme à l'Idéalisme*, 1930.
A. R. Gifford, *The Pragmatic ὕλη of Mr. Schiller* in *Journal of Philosophy*, n° 4, fév. 1908.
A. Lalande, *Pragmatisme, Humanisme et Vérité* in *Revue philosophique*, janv. 1908, p. 1 et suiv.
Cantecor, *Le Pragmatisme*, in *Année psychologique*, 1908, p. 355 et suiv.
Burnet, sur *Plato or Protagoras?* in *Mind*, 1908, p. 422.
M. Hébert, *Le Pragmatisme*. Étude de ses diverses formes anglo-américaines, françaises et italiennes et de sa valeur religieuse, 1908.
Schinz, *Anti-Pragmatisme*, 1909.
Knox, *The Evolution of Truth* in *Quarterly Review*, 1909.
Bourdeau, *Modernisme et Pragmatisme*, 1909.
Ellen Bliss Talbot, *Humanism and Freedom* in *Journal of Philosophy*, mars 1909.
Oliver C. Quick, *The Humanist Theory of Value* in *Mind*, avril 1910 et 1911.
W. James, *The Meaning of Truth*, 1909.
Murray, *Pragmatism*, 1912, p. 71 et suiv.
Robet, *Signification et valeur du Pragmatisme* in *Revue philosophique*, juil. 1912.
Dufumier, *Les Tendances de la Logique contemporaine* in *Revue philosophique*, oct. 1912.
A. Lalande, art. "Pragmatisme" et "Humanisme" dans le *Vocabulaire philosophique*.
Hoernlé, C. R. de *Formal Logic*, in *Mind*, janv. 1913, p. 102-111.
D. Roustan, "La Science comme instrument vital", *Revue de Métaphysique*, sept. 1914.
Sheldon, "The Opponents of Formal Logic", *Mind*, janv. 1915.

Perry, "Dr. Schiller on W. James and Realism", *Mind*, avril 1915.
R. Berthelot, *Un Romantisme utilitaire*, tome III.
J. F. Dashiell, "Humanism and Science", *Journal of Philosophy*, avril 1915.
Shelton "Logic and Formalism", *Mind*, oct. 1918.
Warbeke, "A Theory of Knowledge which foregoes Metaphysics? In reply to Dr. Schiller", *Journal of Philosophy*, fév. 1920.
J. Wahl, *Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, 1920.
Emmanuel Leroux, *Le Pragmatisme américain et anglais*, 1922.
Galloway, C. R. de *Problems of belief; Mind*, 1924, p. 440.
Léonard Russel, C. R. de *Logic for use; Mind*, 1929, p. 218.
Alfred Sidgwick, note sur la *Logic for use*, in *Mind*, juil. 1930, p. 402.

Pour la Morale de l'Humanisme, voir la série d'articles de Dewey :
"The Significance of Emotions", *Psych. Review*, vol. 11, 13.
"The Reflex arc concept in Psychology", *Ib.*, III, 357.
"Psychology and Social Practice", *Ib.*, VII, 105.
"Interpretation of Savage Mind", *Ib.*, IX, 217.
"Green's Theory of the Moral Motive", *Philosophical Review*, vol. I, 593.
"Self-Realisation as the Moral Ideal", *Ib.*, II, 652.
"The Psychology of Effort", *Ib.*, VI, 43.
"The evolutionary method as applied to morality", *Ib.*, XI, deux articles, 107 et 353 [1].
"Evolution and Ethics", *Monist*, vol. VIII, 321.
(Ces articles sont indiqués par W. James dans *Meaning of Truth*, art. "Essence of Humanism.")

---

[1] Dans le premier article Dewey montre que «either morality must remain outside the sphere of science, or be approached and attacked by the historical method». Dans le deuxième il soutient que : «[historical or genetic] method not only does not destroy distinctively ethical values, but it supplies them with an added sanction.» (*Ibid.*, p. 124.)

TABLE DES MATIÈRES.

VICTOR HUGO ET RICHARD WAGNER :

LEURS CONCEPTIONS DRAMATIQUES

PAR

M. FÉLIX WEIL.

On peut se demander : pourquoi ce choix, pourquoi ce rapprochement de Hugo et de Wagner? L'un est avant tout un poète lyrique, l'autre un compositeur, un représentant de la musique. L'un est Français, l'autre un Allemand réfractaire à l'esprit français. Que peuvent-ils bien avoir à faire au théâtre? Que peuvent-ils bien avoir de commun sinon le génie artistique? A quoi il faut répondre que Victor Hugo a tout de même produit une œuvre dramatique. Elle nous paraît, à vrai dire, un peu démodée et indigeste aujourd'hui. Toujours est-il que les drames de Victor Hugo se jouent et trouvent encore un public reconnaissant.

Quant à Wagner, il n'a, en réalité, jamais créé autre chose que des drames musicaux. A la différence des autres compositeurs, il composait lui-même ses livrets avant de les mettre en musique, il ne composait que pour le théâtre. Il était donc poète dramatique, autant que musicien, occupant ainsi une place unique dans l'histoire littéraire. Sa doctrine artistique, originale à souhait, confrontée avec celle de Hugo, fera précisément l'objet de notre étude. Ces deux lutteurs veulent révolutionner l'art dramatique. Ils cherchent des voies nouvelles. Leur ambition commune, c'est de donner au monde le drame parfait, « das allgemeinsame Drama », le « drame complet », selon l'expression même de Wagner. Le théâtre et l'opéra de leurs prédécesseurs et contemporains leur paraissant factices, ils se posent sans cesse l'angoissante question : Par quels moyens, par quelle technique, par quels sujets suffisamment dignes de la grande tâche pouvons-nous créer chez le spectateur un maximum d'émotion dramatique? Quels sont les maîtres anciens ou modernes qui peuvent le mieux nous inspirer? Les Anciens possédèrent-ils déjà le drame parfait? Est-il possible de faire revivre leur splendeur? Pouvons-nous les dépasser?

Voilà bien la hantise de ces deux grands esprits. Car ce problème du drame moderne enthousiasmait, passionnait non seulement Hugo et Wagner, mais toute leur génération, ceci à tel point qu'on se battait littéralement dans les théâtres, pour ou contre Wagner, pour ou contre Hugo.

Loin de moi la pensée d'épuiser ce sujet dans l'espace de cette petite étude. Je me contenterai donc ou plutôt je tenterai d'entr'ouvrir — si j'ose dire — les ateliers des deux grands créateurs, d'y jeter avec vous un coup d'œil furtif.

Passons d'abord chez Hugo. Vous savez qu'il a exposé ses théories d'art dramatique dans la *Préface de Cromwell. Cromwell* est sa première pièce, trop longue hélas, injouable. Peut-être bien se serait-elle déjà perdue dans la nuit des temps sans la fameuse « Préface ». C'est l'art poétique du romantisme au théâtre.

Victor Hugo part de cette théorie que la tragédie antique n'est pas un drame, mais une épopée. Et voici comment il résume lui-même sa longue argumentation :

« La poésie a trois âges dont chacun correspond à une époque de la société : l'ode, l'épopée, le drame. Les temps primitifs sont lyriques, les temps antiques sont épiques, les temps modernes sont dramatiques. L'ode chante l'éternité, l'épopée solennise l'histoire, le drame peint la vie. Le caractère de la première poésie est la naïveté, le caractère de la seconde est la simplicité, le caractère de la troisième est la vérité. Les rapsodes marquent la transition des poètes lyriques aux poètes épiques, comme les romanciers des poètes épiques aux poètes dramatiques. Les historiens naissent avec la seconde époque; les chroniqueurs et les critiques avec la troisième. Les personnages de l'ode sont des colosses — Adam, Caïn, Noé — ceux de l'épopée sont des géants — Achille, Atrée, Oreste — ceux du drame sont des hommes — Hamlet, Macbeth, Othello. L'ode vit de l'idéal, le drame du réel. Enfin, cette triple poésie découle de trois grandes sources : la Bible, Homère, Shakespeare. »

« La poésie, née du Christianisme, la poésie de notre temps est donc le drame. Le caractère du drame est réel; il résulte de la combinaison toute naturelle de deux types, le sublime et le grotesque, qui se croisent dans le drame comme ils se croisent dans la vie et dans la création. Car la poésie vraie, la poésie complète est dans l'harmonie des contraires. »

« C'est donc, conclut Hugo, une des suprêmes beautés du drame que le grotesque. Il n'en est pas seulement une convenance, il en est souvent une nécessité. Parfois, il peut, sans discordance, comme dans la scène du Roi Lear et de son fou, mêler sa voix criarde aux plus sublimes, aux plus lugubres, aux plus rêveuses musiques de l'âme. »

« Voilà ce qu'a su faire entre tous, d'une manière qui lui est propre et qu'il serait aussi inutile qu'impossible d'imiter, Shakespeare, ce Dieu du théâtre, en qui semblent réunis, comme dans une trinité, les trois grands génies caractéristiques de notre scène : Corneille, Molière, Beaumarchais. »

*
* *

Telle est en substance la *Préface de Cromwell*. Disons déjà ici que la conception antithétique de l'art dramatique de Hugo, cette manie des contrastes criards, la fusion du sublime et du grotesque, qui seule donnerait le drame parfait, lui appartient intégralement. Elle est représentative de l'art de Hugo comme de l'art romantique tout entier.

Cette conception antithétique, croyons-nous, n'est pas dramatique mais foncièrement lyrique. Hugo, en la transportant au théâtre, reste réfractaire à toute vraisemblance psychologique. Il fausse l'histoire qu'il veut représenter. Il veut peindre Cromwell « sous toutes ses faces ». A côté de l'homme de guerre et de l'homme d'État, il veut crayonner le théologien, le pédant, le mauvais poète, le visionnaire, le bouffon, le père, le mari, l'homme prothée, en un mot le Cromwell double, *homo* et *vir*. Il en résulte une pièce dénuée de toute vraisemblance, impossible à monter au théâtre. Victor Hugo veut présenter tous les contrastes de ce personnage, « mais, dit justement Petit de Juleville, un homme réel ne se montre pas sous vingt aspects différents dans l'espace de trois heures ». De là une œuvre confuse, inadmissible sur la scène, antidramatique, fausse, non historique.

A la vérité, notre chef romantique est sans cesse emporté par sa foisonnante imagination lyrique et symboliste qui le rend incapable de faire la part des exigences réalistes, purement logiques, psychologiques, pratiques, techniques qu'impose la conduite de l'action théâtrale. Nous dirions que le lyrisme étouffe chez Hugo le sens dramatique.

Mais il convient d'insister sur sa puissante faculté symbolique. Pour

Victor Hugo l'action historique, les individus réels et connus, seront des symboles par où il instruira l'humanité. *Les Burgraves* sont «le symbole palpitant et complet de l'expiation». Or, ses abstractions philosophiques, dépourvues de vie organique, donnent nécessairement aux personnages une apparence falote et à l'action un intérêt très pâle. Voilà un danger non seulement du lyrisme, mais aussi du symbolisme au théâtre.

Or, il faut le noter ici, Wagner s'était précisément engagé dans la même voie. Son drame est tout lyrisme, symbolisme, et philosophie. Il est dans sa nature de céder, comme Hugo, «aux plus rêveuses musiques de l'âme». Et là, nous touchons à l'élément qui apparente peut-être le plus ces deux artistes. — Nous verrons tout à l'heure, comment Wagner, à la différence de Hugo, a su éviter cette incompatibilité entre le lyrisme et la musique d'une part et le drame de l'autre.

*
* *

Rendons-nous maintenant chez le poète-musicien allemand et voyons ce qu'il aura à nous dire sur l'art dramatique. Il nous parlera à travers son ouvrage remarquable intitulé : *Le drame musical,* qui est sa profession de foi artistique et, en quelque sorte, le pendant de la *Préface de Cromwell.*

Wagner débute, comme Hugo, par la tragédie grecque, mais, à la différence du poète français, il la trouve parfaite et toute son œuvre ne consistera qu'à la faire revivre. Un coup d'œil jeté sur l'histoire universelle nous apprend, selon Wagner, qu'une fois déjà, au cours de l'évolution du monde, l'humanité s'est élevée jusqu'à l'œuvre d'art parfaite issue de la collaboration active et enthousiaste du peuple tout entier. Le drame grec, au temps d'Eschyle et de Sophocle, réalise pleinement l'idéal de ce drame complet que rêvait Wagner et qu'il voulait restaurer pour les contemporains et pour les générations futures.

Ce drame, tout d'abord, si nous en considérons la matière, n'est pas la création artificielle et subjective d'un individu de génie, mais en quelque sorte le produit de la collaboration de l'artiste avec le peuple, la fleur délicate et splendide du génie grec lui-même. Les sujets des drames grecs de l'époque classique étaient tous le produit de l'imagination poétique du peuple. L'homme primitif, placé en face du spectacle grandiose et

terrifiant de la nature, cherche une explication à ces phénomènes dont le sens véritable lui échappe et finit par les rapporter à des causes imaginaires, extérieures à la nature elle-même, et à des êtres mystérieux et puissants qu'il conçoit comme semblables à lui, qu'il suppose animés des mêmes sentiments, des mêmes passions. Et voilà l'origine du mythe. Le mythe est donc la représentation simplifiée et condensée de la nature, telle qu'elle se forme dans l'imagination populaire. Et le drame, selon Wagner, n'est pas autre chose que le mythe simplifié, condensé à son tour par la fantaisie créatrice de l'artiste et ramené par cette opération à ses élements essentiels, puis représenté sous une forme vivante à la nation assemblée. L'artiste grec était donc le porte-parole de la nation toute entière; on ne lui demandait pas d'être «original»; sa mission était de préciser, de faire vivre sous une forme aussi belle, aussi expressive que possible les visions qui flottaient dans l'esprit de ses contemporains. Et ceux-ci s'intéressaient effectivement à cette œuvre qui était aussi la leur. Les plus beaux, les meilleurs, les plus instruits, s'improvisaient acteurs et se faisaient un honneur de collaborer de la sorte directement avec le poète.

Quant à la masse du public, elle témoignait son intérêt en se pressant en foule dans le vaste amphithéâtre où, en de rares et solennelles occasions, se donnaient les représentations dramatiques. La tragédie prit ainsi, dans la vie du peuple grec, une importance exceptionnelle. Loin d'être un divertissement frivole, elle était l'expression artistique la plus haute et la plus complète de l'idéal religieux de la Grèce; elle était par ses origines, comme dans son esprit, un véritable acte religieux, plus important même pour l'histoire de l'idée religieuse en Grèce, que les cérémonies proprement dites du culte célèbre dans les temples.

Le drame grec, comme la poésie lyrique, qui lui a donné naissance, fait appel au concours de tous les arts particuliers. Dans la tragédie d'Eschyle ou de Sophocle, la poésie, la musique et la danse s'unissent pour charmer l'homme tout entier, par les sens, par l'œil et par l'oreille, comme par l'intelligence. Grâce à cette union féconde, chaque art est arrivé à produire son maximum d'effet. La danse n'apparaît pas seulement, dans le drame grec, comme une suite de poses plastiques, de mouvements rythmés dénués de sens précis; elle s'élève jusqu'à devenir pantomime, traduisant, ainsi par des attitudes variées et expressives toute

la gamme des sentiments, toutes les passions et toutes les volontés que la parole rend accessible à l'intelligence et que le poète tragique enferme dans ses vers. La musique, à son tour, fournit le rythme à la danse et traduit dans son langage émouvant le vers du poète. Et la poésie qui donne une âme, une pensée consciente à la danse et à la musique, est incapable, à son tour, de se passer du concours de ces deux arts, sous peine de perdre tout contact avec la réalité vivante. Réduite à ses seules ressources, elle resterait abstraite et incolore, elle n'aurait pas l'action directe sur les sens, partant point d'existence véritable. « Certes, les vers d'Orphée, dit Wagner, n'auraient pas imposé aux fauves le silence, et le respect, si le poète s'était contenté de leur présenter un papier imprimé. Il fallut qu'à leurs oreilles eût retenti une voix irrésistiblement touchante, qu'à leurs yeux avides de proie se fût révélé dans toute sa grâce le corps humain se mouvant avec une harmonieuse audace pour que, domptés, ils reconnussent dans cet homme autre chose qu'un bon morceau pour leur estomac, un objet digne, non seulement d'être croqué, mais aussi d'être entendu et d'être vu enfin pour qu'ils devinssent capables de prêter quelque attention à ses sentences morales. »

Ce qui fait la haute valeur de la tragédie grecque, c'est qu'elle n'est pas seulement une œuvre littéraire s'adressant à la pensée et à l'imagination, mais un art vivant s'adressant directement aux sens par sa beauté en quelque sorte tangible. Lorsque les chants et les danses qui accompagnaient le culte eurent pris un caractère trop artistique pour qu'il fut possible de les exécuter dans un passage tout à fait naturel, l'architecte emprunta au bois sacré des dieux, avec ses allées d'arbres, l'architecture du temple grec avec ses rangées de colonnes. Et quand de l'art lyrique fut sorti la tragédie, le temple agrandi, ouvert au peuple tout entier, se fit théâtre et devint le cadre approprié à cette forme nouvelle du culte, un cadre digne par son harmonieuse beauté du chef-d'œuvre représenté entre ses murs.

A la période de fusion des trois arts succède une ère de dissociation, au brillant épanouissement de l'art hellénique mille ans de décadence et d'erreurs. Wagner développe longuement cette idée. Bien à regret, il nous faut renoncer à le suivre dans toutes ses considérations bien qu'elles soient d'un intérêt palpitant. Notons ici que la cause principale de cette décadence semble résider, selon Wagner, dans l'évolution générale de l'esprit

humain. Tout ce que l'art classique avait uni et harmonisé — la danse, la pantomime, la musique et la poésie — tout cela se sépare, se désagrège et s'écroule. Il fallait deux mille ans d'attente jusqu'à ce que Shakespeare mette un terme à ce désordre pour créer enfin le théâtre moderne.

« Les drames de Shakespeare, nous dit Wagner, semblent être une image si exacte de l'univers qu'il est impossible d'y reconnaître la part subjective du poète dans la reproduction artistique de l'idée; c'est pourquoi ses drames ont été considérés comme des produits d'un génie surhumain, c'est-à-dire comme des merveilles naturelles. Shakespeare occupe ainsi une place à part dans la poésie; il ne peut être comparé à aucun artiste, *si ce n'est à Beethoven*. Si nous comparons le monde dramatique shakespearien avec celui des motifs musicaux créés par Beethoven, avec leur précision et leur indicible puissance d'émotion, nous sommes obligés de constater que ces deux mondes sont exactement superposables et que leur contenu est absolument identique, encore qu'ils semblent se mouvoir dans des sphères totalement différentes. »

C'est donc Shakespeare — ici Wagner et Hugo doivent fatalement s'accorder — qui excella dans l'art dramatique. Il traduit en quelque sorte le roman en drame; mais il n'en est pas moins devenu le point de départ d'une confusion sans précédent dans l'art dramatique durant deux siècles et jusqu'à nos jours. Cette confusion a entraîné une nouvelle décadence; Wagner se propose d'y mettre un terme par la création de son drame musical.

Nous arrivons ainsi à la partie positive de la théorie wagnérienne.

Quelle est, selon Wagner, la définition du drame?

C'est pour le poète-musicien, comme pour Hugo, l'œuvre d'art parfaite, et en cette qualité, sa mission suprême est de reproduire intégralement une intuition. Le drame est la seule forme d'art qui s'adresse à l'être humain tout entier, à ses sens comme à sa raison, et qui soit, par suite, capable de reproduire cette intuition d'une façon adéquate. Le drame, œuvre d'un seul individu exceptionnellement doué ou résultat de la collaboration de plusieurs artistes spécialisés, n'est pas, dans l'idée de Wagner, une discipline particulière de l'art, un genre parmi les autres arts : *c'est la forme artistique supérieure, c'est la synthèse vivante des arts particuliers, dont chacun n'arrive à son plein épanouissement qu'en s'unissant aux autres, dont les efforts doivent se combiner en vue d'un effet d'ensemble.*

Les Grecs ont eu cet art synthétique. Le problème qui doit préoccuper l'artiste d'aujourd'hui, c'est donc la création d'une œuvre qui soit pour les temps modernes ce que la tragédie grecque était pour le monde hellénique.

L'histoire, nous dit Wagner, ne saurait offrir au dramaturge un domaine favorable à ses créations. Produit de la science, c'est-à-dire d'un travail purement cérébral, elle ne nous montre pas l'homme naturel, qui s'abandonne naïvement à ses impressions. Elle n'expose pas le fond « éternellement humain » des événements, mais seulement les aspects particuliers sous lesquels l'homme apparaît au cours de son évolution à travers les siècles. Le caractère de l'histoire est trop arbitraire et contingent.

La matière qui seule se prête au drame créé dans l'esprit de la musique (Das Drama aus dem Geiste der Musik), *c'est le mythe*. Le mythe permet à l'artiste d'exposer son idée, non pas en s'adressant uniquement à l'intelligence, mais en ébranlant la sensibilité du spectateur; le mythe seul est susceptible de résumer sous forme symbolique la pensée de l'auteur en donnant une image vivante accessible à tout homme instinctif.

L'homme instinctif, on le sait, en présence des actions humaines, crée des mythes et des légendes, mais ne fait pas de l'histoire. Les récits mythiques ou légendaires sont donc les plus favorables au dramaturge. Transposés sur la scène, ils ne supposent point de travail d'adaptation, ils ne portent jamais la marque d'une époque historique rigoureusement déterminée. Les faits qu'ils racontent ont eu lieu « il y a longtemps », bien dans le passé mort. Les héros qu'ils célèbrent sont peu complexes et faciles à mettre en scène : ils vivent déjà dans l'imagination du peuple qui les a créés, et quelques traits suffisent à les évoquer; leurs sentiments sont des émotions spontanées et élémentaires qui, de toute éternité, ont agité le cœur humain. Ce sont des âmes toutes neuves, des primitifs exempts de préjugés héréditaires et d'opinions conventionnelles. Voilà, bien, de l'avis de Wagner, les héros et les sujets qui conviennent au dramaturge.

L'action dramatique, quelle que soit d'ailleurs son origine, doit être tout à la fois essentielle et très simple, et, à cet effet, ne saisir que des moments caractéristiques d'une vie humaine. Une action trop complexe ne peut faire impression sur la sensibilité.

Comment les anciens ont-ils réalisé leurs chefs-d'œuvre tragiques?

C'est qu'ils avaient leur mythe comme une matière déjà toute préparée pour la tragédie qui supposait une action grande et simple. Tous les évé-

nements ont leur raison d'être dans le personnage central et retombent fatalement sur lui.

C'est le fatum, c'est *Iphigénie*, c'est *le Roi OEdipe*.

Ce qu'il s'agit donc de représenter dans le drame moderne, c'est bien le sujet mythique conçu à la manière des anciens, mais tiré de l'époque moderne, de la légende germanique en particulier. Dans le drame nouveau, le poète ne nous donnera plus seulement des descriptions de notions abstraites, mais il se fera le trait d'union entre l'instinct et la raison : il doit s'assimiler les résultats, les transfigurer de manière à les rendre accessibles à l'instinct. C'est aux sens, à la force intuitive de son public que le poète doit savoir faire appel pour se manifester intégralement. Tout le talent du poète dramatique, tout le but de sa poésie ne peut être que l'incarnation complète de l'intuition dans l'œuvre d'art, la transposition de l'idée en émotion. « Im Drama müssen wir Wissende werden durch das Gefühl ». C'est par l'émotion que le drame doit nous éclairer.

Wagner veut donc éclairer l'homme par la voie de l'âme. Le cœur est le point de départ, la raison le point d'arrivée; l'émotion est le moyen, la pensée est le but. Si Wagner avait aimé les formules, voici comment il aurait défini son système : « Vers la pensée par l'émotion; de l'intérieur à l'extérieur. »

Le lien indispensable entre ces deux éléments, c'est l'imagination. A l'auteur dramatique donc d'enflammer par le mythe et le miracle l'imagination du spectateur : alors se révèleront dans toute leur sereine beauté ce que Wagner appelle les sujets « éternellement humains » : c'est la crosse reverdissante du pape Urbain qui annonce le salut de l'âme de Tannhäuser; c'est la lumière merveilleuse du Graal qui éveille en Parsifal la douleur et la compassion.

Une dernière question s'impose à l'attention de Wagner : quels sont les moyens les plus efficaces pour rendre le mythe intelligible, pour donner la forme plastique au sentiment qu'il a pour mission d'évoquer?

C'est de faire saillir le motif de l'action par le langage musical; la parole seule ne saurait y suffire. La langue symphonique est de rigueur à tous les moments décisifs, aux péripéties. Tel est le mariage du vers et de la parole, tel est ce que Wagner appelle « le drame conçu dans l'esprit de la musique ».

En définitive, le drame wagnérien naît donc d'une fusion intime, d'une

pénétration réciproque de la poésie et de la musique. La parole est la traduction de l'idée, la musique est la traduction du sentiment. Le poète construit l'action, il détermine chaque mot, chaque geste de ses personnages. Le drame se trouve dès lors réalisé pour l'intelligence et pour le sens de la vue; il ne l'est pas encore pour le sens de l'ouïe, pour le sentiment. Le poète se verra donc contraint de renforcer l'expression de son vers en créant la mélodie. Mais cela est encore insuffisant. Il faut donner à cette mélodie ses bases harmoniques; elle doit traduire pour le sens de l'ouïe ce qu'exprime le geste, dire par la voix de l'orchestre toute la somme d'émotions que renferme le drame et que la parole humaine est impuissante à rendre. Là où la parole a épuisé ses ressources, la musique lui vient en aide pour peindre tout ce qui est sentiment. Mais la musique n'est pas pour autant subordonnée à la poésie. «La Musique», pour nous servir d'une comparaison qui revient sans cesse sous la plume de Wagner, «est la femme aimante qui s'unit à son divin époux, le Verbe, pour enfanter l'œuvre d'art parfaite. Elle est le sein fécond où germe et se développe la semence émanée du Verbe.»

Ainsi, l'on peut accéder au drame musical par deux voies différentes : par le côté «poésie» ou par le côté «musique», en partant de Shakespeare ou en partant de Beethoven.

Nous savons d'ailleurs que, tout jeune déjà, Wagner se laissa pénétrer dans ces deux génies. Il insiste lui-même sur ce fait lorsqu'il nous parle de son séjour à Leipzig en 1828. Le poète avait alors 15 ans. «Le grand événement, écrit Wagner dans son autobiographie, fut la connaissance de Beethoven, l'*Ouverture d'Egmont* et la *Symphonie en la majeur*. L'effet que j'en ressentis fut indescriptible. Il s'amplifia par l'impression que produisit alors sur moi la physionomie de Beethoven, ce que j'appris de sa surdité, de son caractère timide et de sa vie solitaire. Très rapidement, une figure d'une originalité surhumaine, sublime, incomparable se forma dans mon esprit. Cette image se fusionna avec celle que je m'étais faite de Shakespeare. Je les rencontrais tous deux en des rêves extasiés, je les voyais, je leur parlais. A mon reveil, j'étais en larmes.»

Il est de toute évidence que cette crise nous montre une fois de plus la source même de l'évolution artistique de notre poète-compositeur : c'est la création toute wagnérienne du drame musical issu de Beethoven et de Shakespeare.

*
* *

Si nous nous reportons, en cette fin de chapitre, aux quelques thèses essentielles que Victor Hugo a énoncées dans sa *Préface*, nous voyons que les vues de nos deux poètes sont diamétralement opposées, bien que les apparences disent parfois le contraire.

Nous avons vu que pour Hugo, l'histoire fournit toute la matière du drame. Pour Wagner, le drame historique est impossible. Il préfère puiser aux sujets éternellement humains créés par le mythe. Pour Hugo le drame moderne consiste dans la fusion du sublime et du grotesque, dans une large peinture de la vie, du héros peint sous toutes ses faces, de l'homme extérieur. A ses yeux le drame est la poésie de notre temps, né du christianisme tandis que la tragédie antique n'est qu'une épopée. Pour Wagner, au contraire, le drame complet naît de la fusion harmonieuse de la musique et de la parole, dont les grands tragiques de la Grèce nous offrent les modèles, il vise à peindre l'homme intérieur, universel, pur de tout élément contingent.

Chez le poète français, exposition de l'antithèse sans évolution, chez le compositeur allemand, antithèse, évolution, synthèse.

*
* *

Nous voici au terme de notre enquête bien superficielle sur nos deux artisans du drame moderne. Nous nous proposions surtout d'entendre leurs opinions, sans trop nous mêler de les critiquer. Nous sommes toutefois en droit de nous demander qui des deux s'est rapproché le plus, le mieux de l'idéal dramatique si ardemment recherché. Un siècle de recul nous permet certainement d'apprécier leurs œuvres à leur juste valeur, de dire ce qu'elles contiennent de durable, d'éternellement humain, pour reprendre encore ce mot si cher à Wagner. Nous l'avons déjà fait remarquer : le théâtre de Victor Hugo est aujourd'hui bien négligé, et, à notre humble avis, bien négligeable. Décidément, le génie dramatique faisait défaut au chef romantique. Sa gloire restera toujours purement poétique, lyrique; tandis que le drame musical de Wagner a conquis le monde et durera dans le monde, bien que la bataille des pro- et des

antiwagnériens continue toujours. Certes, l'auteur des *Nibelungen* a tenu sa promesse : il sait communiquer au spectateur un maximum d'émotion dramatique, une émotion toute religieuse. Ce n'est pas à dire qu'il incarne parfaitement le génie grec, tant s'en faut. Jamais nous ne pouvons comparer son théâtre à la tragédie antique qu'il a en vain cherché à faire revivre. « On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve. » Ni l'histoire des hommes, ni celle des arts ne font des retours si complets sur elles-mêmes. Reconnaissons néanmoins à Wagner le mérite d'avoir su fusionner deux éléments qui semblaient demeurer étrangers et froids l'un à côté de l'autre. C'est là cette harmonie entre la musique et la vie comme entre la musique et le drame.

Félix Weil.

A SUGGESTION

FOR THE

TRANSLITERATION OF THE ARABIC LANGUAGE

BY

E. H. PAXTON.

Although the proposal to introduce an Egyptian alphabet on the lines of the new Turkish one would arouse some controversy, few will deny the advantage of having a recognized system of transliteration that might be used side by side with the Arabic characters. Indeed, such a system would be of the greatest benefit not only to Europeans but to Egyptians as well, for with the rapid spread of European culture and Western ways in Egypt foreign words are so firmly establishing themselves in Egyptian Arabic that it is extremely doubtful whether they will be eradicated, even if suitable Arabic equivalents are eventually found for them. It is generally, but by no means always, possible from a knowledge of grammar and syntax to decide on the vocalization of three or more consonants in a word of Arabic origin; فعل is clearly to be read فَعَلَ or فُعِلَ or فِعْلٌ from its position in the sentence and so on. But in the case of foreign words and proper names Arabic grammar affords no help to the reader, whether European or Egyptian, and he can only guess that بردج is the English 'bridge' and تيمس is 'Times' or 'Thames' as the case may be. Moreover the ambiguity is not confined to words and names of European origin; it extends to Persian, Turkish and even pure Arabic roots. دين may be دِين or دَيْن (religion or debt, credit); الجميل may be الجَمِيل or الجُمَيْل; عمان may be the capital of Transjordania (عَمَّان) or another state in the Arabian peninsula (عُمان).

The present Minister of Education, Dr. Bahy-ud-din Barakat Bey in a recent talk on the wireless urged some modification of the existing

Arabic characters, but that is not the purpose of this article which is rather to suggest an alternative to any interference with the traditional Arabic script. However His Excellency the Minister has given a cogent reason for the adoption of a more suitable alphabet. He says that his own children make greater progress in French than in Arabic, the reason being that when children are learning to read and write they see a word written up in the street or elsewhere and spell it out to themselves. This not only helps them to read and write but stimulates their curiosity. With the child who learns to read and write Arabic this is not the case, for he cannot decipher three consonants as easily as the child who spells out the European vowels and consonants, and so his natural curiosity and eagerness for knowledge tend to be stifled. In most Egyptian schools one or more European languages are now taught so that a Latin transliteration would be no extra burden to the pupils, whose studies would in every way be made simpler and easier. Thus far from weakening the position of Arabic, it would strengthen it by facilitating the beginner's task and by enabling him to get as firm a grasp of his own language as he would get of English or French in a foreign school. The transliteration would be in the nature of a commentary to the Arabic script, which it would by no means replace.

Apart from the great number of Egyptians who would benefit from such a system, the large colonies of Europeans settled in Egypt, who with the abolition of the Capitulations will have to make use of Arabic to an ever increasing extent, would welcome an official transliteration for all practical purposes. Most of these European residents can speak Arabic but relatively few can write it. In this connection it is perhaps worthy of mention that an English daily newspaper in a recent article on "The Arabic Language and the British" gave as the first cause of their failure to master the language "the difficulty of Arabic script both written and printed". At the same time parents complain of the number of hours which are now devoted to Arabic in the foreign schools.

There is in existence an official system of transliteration but it is little known and still less used. Moreover it is not primarily intended as an alternative way of writing Arabic, as advocated here, but rather as an occasional transliteration of Arabic for the benefit of foreigners in the country. Public notices are generally written in Arabic and one or

more European languages, but with the introduction of a recognized system of transliteration, called for convenience "Egyptian characters", all notices would be in Arabic but in both alphabets, and Europeans would be required to understand Arabic written in Egyptian characters. In the same way only Arabic and Egyptian would appear on the postage stamps, instead of Arabic and French as at present.

The system of transliteration that is officially used by the Egyptian Government is that adopted by the International Congress of Orientalists in 1894 with some modifications. It is undoubtedly the best system of its kind, though, even if it were not, it would be preferable to the chaotic ways of writing Arabic names and common words that are so widespread in Egypt today. Some of the best known place names are spelt in half a dozen different ways, such as Giza, which is also spelt Guiza, Ghizeh and so on. The letter ش may be written *sh* by an English-speaking person, *ch* by a Frenchman, *sch* by a German and *sci* by an Italian, and the general public seems to be either unaware of or indifferent to the existence of an official system, which is not as rigorously enforced in schools and government offices as it might be.

In the Government System ب, ت, ج, د, ر, ز, س, ف, ق, ك, ل, م, ن, ه, و, ى, are transliterated *b, t, g, d, r, z, s, f, q, k, l, m, n, h, w, y,* which are as near possible the corresponding letters in European languages, and, with the exception of *q* which has no distinctive pronunciation, they are pronounced the same as in English. However, pronunciation is not the most important consideration which is to find a symbol for every Arabic letter, and so *q* is a convenient sign for ق. For the other consonants which have no exact equivalents or at any rate no corresponding separate characters in the Latin alphabet, some are represented by one or more of the other characters together, with a line underneath, others by a single character with a dot underneath. The letter ع is represented by the Greek rough breathing ʽ and the hamza by the reverse ʼ.

Now the disadvantages of this differentiation by means of lines and dots under the letters and by means of two letters in conjunction are many. Orientalists have found that publishers dislike the lines and dots, which they tend to omit so that there is some confusion. The omission of the line under two letters in conjunction is equally confusing : أَخْهُور

written 'aghur' might be read أغور, أسهل written 'ashal' might be read أشل, and so the Government System lays down a rule that 'Where *t, k, g,* and *s* are followed by *h* without forming one letter with it, they should be separated from it by a hyphen', which in practice is ugly, unnatural and quite likely to be omitted.

There is great danger that some sounds peculiar to Arabic may even be lost, as indeed happened in the old Egyptian language, which originally had sounds corresponding to the Arabic ص, س, ق, ك, ط, ت, ع; of these ص and س amalgamated in the Middle Empire, and the others disappeared with the introduction of the Coptic alphabet, which provided no distinctive letter for ق apart from *k* or for ط apart from *t,* and it omitted ع altogether. The provision of a recognizable character for each of the peculiar Arabic sounds, that can be written cursively in the European way, is surely a safeguard against their eventual loss to the language.

There are two ways of solving this problem of how to find equivalents for these Arabic letters; one is by inventing new characters and the other is by borrowing from another alphabet. Since it is to be an Egyptian alphabet, the obvious solution seems to be to borrow from Coptic, which is for the most part based on a European writing akin to the Latin, and is for the rest traditionally Egyptian. Some of the Coptic letters are unsuitable, being either difficult to write in cursive script or else having no particular connection with the Arabic sound for which an equivalent is desired. In such cases a modification of an existing Latin character is suggested, as for example a *t* crossed twice for ط since the Græco-Coptic *t* if written cursively would not be distinct from the Latin letter. Similarly Z *z* may be crossed for ظ, and D *d* for ض, and H *h* with an extra vertical stroke distinguishes ح from ه.

So much for the invented letters, which are simply Latin characters slightly modified, but claim an advantage over the Government system of lines and dots in that the additions form an integral part of the letters, so that once the type has been cut there is little likelihood of the additional line being omitted with the resultant confusion of two Arabic consonants. The letter ع may be introduced as it is into the Egyptian alphabet, for it fits in remakably well with the Latin letters, and if it is written carelessly it resembles the Greek 'epsilon', which not only comes

in Coptic but was used to transliterate the Arabic letter ع by the Coptic scribes. For ث the Græco-Coptic letter θ is a satisfactory symbol, though in Coptic it had not the value of *th* in English, and it can be written cursively as an *l* with a line through the middle. For خ the Græco-Coptic letter X χ (*chi*) seems to be more suitable than the pure Egyptian ϧ which would be difficult to write in conjunction with other characters in cursive script. The Arabic ذ may be represented by Δ δ though this letter does not seem to have been pronounced *dh* (like 'thither' in English) as it is in Modern Greek. By far the most satisfactory symbol of all is ϣ for ش, for not only does it resemble the Arabic letter, but it has developed from the early Egyptian picture alphabet, whence it passed by successive stages into Coptic; and it is also easy to write like the European *y*. The Coptic form of the Greek Σ sigma is *Cc*, which is already used occasionally for the Arabic letter ص with or without a sedilla, as in the name of the present Egyptian Minister of Foreign Affairs, which is generally transliterated Wacyf (Ghaly Pasha). Finally Γ γ covers غ, which was sometimes the value of the letter in Coptic. It will be seen that all these consonants are easy to write in cursive script in the European fashion; ع and γ may seem at first to be difficult but are actually no more so than *q*. As for the writing of the vowels the easiest solution is to treat *fatha, damma* and *kasra* as *a, u, i*, which is done in the Government system more or less, but if the *fatha* is written *e*, *a* becomes available for the long *alif*, and *w* and *y* can be used for the other two long vowels, instead of *u* and *i* with a line on top to show that they are long, as at present. The chief consideration should be the allotment of a symbol to represent the existent Arabic symbol rather than to give the European equivalent of an Arabic sound, for generally speaking there is a greater divergence in the pronunciation of vowels in the various languages than of consonants.

The object of this article is not to provide a complete and satisfactory alphabet, but to rather to advocate the adoption and rigorous enforcement of some such system of transliteration that might eventually be accepted as an Egyptian alphabet.

The Government System in its present form is too lax with regard to conventional misspellings of place-names in Egypt; and Cairo, Suez and Luxor are permitted and preferred to al-Qahira, al-Suweis and al-Uqsur.

A few years ago the Persian Government announced its intention of changing the name of the country from Persia to Iran. There was nothing very remarkable in that since it had always been known to Persians as Iran, and Persia was only the foreigners' name for the country. What was remarkable was the complete disappearance of the words *Persian*, *Persia* from the foreigners' vocabulary (except to describe the language which has always been Persian) and their replacement by Iranian and Iran. It should be equally possible for Egyptians to compel foreigners to spell and pronounce Egyptian names correctly, and the surest way to do that is to adopt and enforce an Egyptian alphabet on the lines suggested in this article.

EGYPTIAN ALPHABET OR TRANSLITERATION.

ب = B *b*	ز = Z *z*	ف = F *f*
ت = T *t*	س = S *s*	ق = Q *q*
ث = Θ *θ*	ش = Ψ *ψ*	ك = K *k*
ج = G *g*	ص = C *c*	ل = L *l*
ح = Ħ *ħ*	ض = Đ *đ*	م = M *m*
خ = X *χ*	ط = Ŧ *ŧ*	ن = N *n*
د = D *d*	ظ = Ƶ *ƶ*	ه = H *h*
ذ = Δ *δ*	ع = Ɛ *ɛ*	و = W *w*
ر = R *r*	غ = Γ *ɣ*	ى = Y *y*

Vowels Long = A, W, Y : short E, U, I. Hamza = '.

E. H. Paxton.

EGYPTIAN UNIVERSITY

SCIENTIFIC EXPEDITION TO S. W. ARABIA

(PRELIMINARY NOTE ON MAIN RESULTS)

BY

S. A. HUZAYYIN.

Between April and November 1936, the Egyptian University of Cairo sent out a scientific expedition to Yaman and Hadhramaut. It consisted of four members and was intended to carry out researches in the fields of geology, physiography, archaeology, anthropology and entomology. The expedition covered a distance of some 2500 kilometres and was able to carry out intensive researches at various localities both on the High Plateau of Yaman and in the interior of Hadhramaut (see map Fig. 1). The material brought back has not been studied in detail as yet, but a preliminary note can be given here.

GEOLOGY.

One of the expedition's main aims was to work out certain problems connected with the geological history of the S. borders of the Red Sea. We worked at a number of points along the lines of rifting both S. and W. of the Yaman Plateau, where the old crystalline rocks (schistes and granites) of the base were exposed under later (secondary and tertiary) sediments and lavas. The successive horizons of the tertiary traps of the High Plateau were carefully examined and specimens collected. In N. E. Yaman we worked chiefly on Jurassic limestones and Nubian sandstones, and a vast collection of fossils was made from the successive zones of the former. The interior of Hadhramaut was found to have a relatively simple structure and to consist mostly of Eocene limestones on earlier unfossiliferous sandstones. We hope that new evidence from the lower part of the Eocene may throw useful light on the date of the trap volcanic series of tertiaries in S. W. Arabia.

PHYSIOGRAPHY.

Pleistocene geology proved to be quite interesting. We worked chiefly on the middle parts of the valleys, which were relatively independent of changes in base (sea) level. Two physiographic cycles were established, the *first* being by far the more pronounced. Valleys with sloping sides were first cut and then filled with coarse gravels which now rise (usually

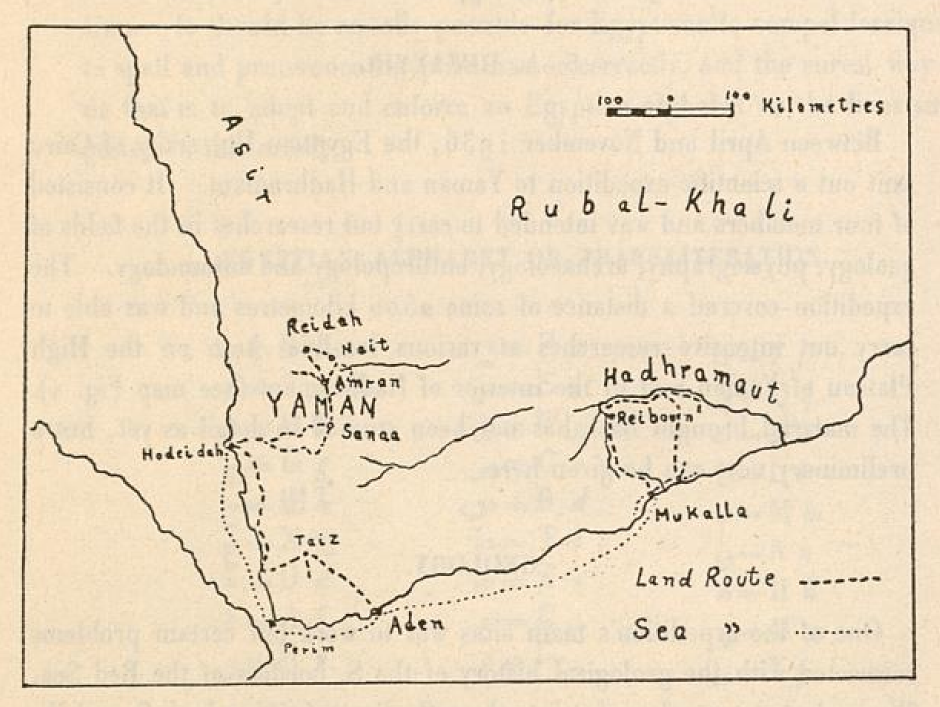


Fig. 1.

in two or more terraces) to some 30 metres above the beds of the streams. During this stage there was a good deal of lateral wash and erosion in the middle parts of the valleys, and this erosion was probably responsible for the sloping sides of the V-shaped valleys. The gravels were examined at a large number of exposures, but unfortunately they produced only one or two specimens of pre-Chellean appearance. The *second* physiographic cycle was associated first with the cutting of new steep-sided valleys *emboîtées* in the older gravels, and then with the filling in of these new valleys largely with soft sediments of silt. Deposition was much more regular and there was very little lateral wash in the middle parts of the

new valley-beds. The discharge during the depositional phase of the 2nd cycle was much less than that during the depositional phase of the 1st cycle, as only soft silt (or small gravel sometimes) could be carried to the middle courses of the streams. The two cycles were separated by a phase which was marked by extensive volcanic activity especially in N. E. Yaman, where the lava spreads always cover the old gravels and underlie the silts. The 2nd cycle was followed by erosion during which new torrential beds were cut into the silts (sometimes producing a series of erosional terraces). There has also been a still more recent (historic) outburst of volcanic activity (on a much more limited scale), the accompanying features of which are still noticeable in hot springs, etc.

We were able to associate the two physiographic cycles (or at least their depositional phases) with pluvial episodes. During Quaternary times, this corner of Arabia seems to have had two major Pluvials separated by an Interpluvial. It was not possible to work out the stages of the 1st Pluvial, which was a prolonged one, and which must have had more than one sub-maximum (as shown by terraces); but there is presumptive evidence from one or two places that the 2nd Pluvial may have had two sub-maxima separated by an *Intrapluvial*. In recent times, there was a new wet phase (shown by archaeological and other evidence), which we believe to have continued well into the Christian era (perhaps to the 5th cent. A. D.).

ARCHÆOLOGY.

The S. W. plateau of Arabia proved to be singularly poor in prehistoric remains. Perhaps the great height (largely over 1500 metres) and the unfavourable climatic conditions during pluvial episodes contributed to this. It is to be recalled that very few remains have thus far been found at the high altitudes (above 6000 ft) of the opposite coasts of E. Africa. We have carefully examined gravel exposures and have carried out experimental excavations at no less than 15 caves and rock shelters in Yaman and Hadhramaut, but apart from the above mentioned L. Palaeolithic-like specimens and some Mid. Palaeolithic (Levalloisian) flakes, the results were largely negative. Surface specimens were looked for all along the route, and they were found only in very limited numbers and in particullary favourable localities; and they belong typologically to

L. and Mid. Palaeolithic and rarely to the Up. Palaeolithic. Whatever may have been the reasons, the scarcity of even surface finds shows that even if remains of prehistoric man may someday be forthcoming from this region, they will never be comparable in quantity with those from the African side. This reflects rather unfavourably on recent views put forward with regard to E. Africa as a centre of cultural diffusion in L. Palaeolithic times.

Remains relating to the early historic phase of the area were, on the other hand, particularly abundant. Work and excavations at a number of places in Yaman and Hadhramaut have yielded fairly illuminating results. New light is thrown on relations between S. W. Arabia on the one hand and the Hellenistic East and Graeco-Roman Egypt on the other, during the early centuries of the Christian era. More than a hundred new Sabaïtic inscriptions were copied and photographed. At three sites in the Aden and Hadhramaut protectorate, particularly the ruins of Reiboun (near Mash-had), we found, on the other hand, contacts with E. Africa. Here we found an industry of obsidian (with some flint) in definite association with pottery and with Sabaïto-Himyaritic inscriptions, all found in shallow kitchen midden-like remains and amongst ruins of ancient buildings and habitations [1]. Some of the characters were actually inscribed on the pottery both before and after baking. The obsidian industry includes practically all the types and sub-types of the so-called Final Palaeolithic and Neolithic cultures of E. Africa—Wilton, Elmenteitan and Gumban. There are small nucleï, simple and retouched blades, truncated and notched ones, small backed knives, trapezoidal forms (in abundance), true lunates (less abundant), chisel-ended tools or *pièces écaillées* ("sinew-frayers" of Dr. L. S. B. Leakey), borers, medium-size and small burins (but not the micro-burin proper) and scrapers of various descriptions (nucleïform, round, at end of blade, etc.). Yet there can be no doubt about the Sabaïto-Himyarite date of this industry in S. W. Arabia (the few centuries centring round the beginning of the Christian era). Apart

---

[1] The term Sabaïto-Himyaritic is here used in a general way to denote S. W. Arabian cultures belonging to the few centuries centring round the beginning of the Christian era. In Hadhramaut, it includes the so-called Minnaean phase of that country.

from inscriptions (on stone and on pottery), there are metal elements and beads of dating value. The pottery here is much more developed and varied than in E. Africa, but this is to be expected in a country with more progressive civilization. One cannot argue from the evidence we have for the separation of the obsidian industry from the rest of the datable remains which must have all belonged at least to one and the same culture phase [1]. If this be so, the dates assigned by Dr. Leakey and others to the so-called Final Palaeolithic and Neolithic industries of E. Africa will have to be revised. It would be unreasonable to argue for a "survival" into historic times of an obsidian and flint technique in S. W. Arabia after it had been introduced from the African side at a Final Palaeolithic date. It would be rather in this latter region (E. Africa), which produced no such highly progressive civilizations as we know from S. W. Arabia, that we should expect such "persistence". Perhaps many of the microlithic elements of industries in E. Africa may ultimately prove to be of comparatively recent historic date (Christian era).

We have also discovered, at a number of rock shelters in the Middle Wadi Hadhramaut, rock drawings (both animals and men) of both naturalistic and schematic styles. The former were associated with Himyaritic inscriptions (mostly names and cartouches), while the latter were of much more recent appearance. At the base of some of the rock shelters, we found a flake and blade industry of flint which we have reason to associate with the first series of drawings.

ANTHROPOLOGY.

Anthropometrical measurements were made of 1350 male individuals, of whom 800 were studied in Yaman and 550 in Hadhramaut. More than 400 individuals were photographed full face and profile. The

[1] Should there have been any chance of such a separation, however, the only possibility would have been that at a posterior date poorer tribes took shelter amongst the Sabaïto-Himyarite ruins and left their obsidian industry thoroughly mixed with earlier remains. In that case, however, the lithic industry would have been still more recent than the Sabaean phase. There can be no possibility of the Sabaïto-himyarites having chosen for sites of their cities places where earlier obsidian and flint using tribes left their kitchen midden and rubbish heaps.

individuals are representative of the great majority of the tribes inhabiting the area, and useful light may be expected to be shed both on local distribution of anthropological features and types and on similarities and connections with neighbouring areas in Asia and Africa. Already interesting links are being worked out with Iran and the W. Deccan. Local differences have also been worked out both within Yaman and Hadhramaut. The northern part of the Yaman plateau is essentially mesocephalic though it also shows certain features due to mixture. S. Yaman on the other hand has broader heads. There is also a number of Jewish colonies in Yaman from whom representative groups were mesured. In Hadhramaut, we have a markedly brachycephalic type (very dominant, especially in the interior) and a mesocephalic one (especially on the coast). The broad heads of Hadhramaut show interesting anthropometrical features, and the roundness of their heads is primarily due to shortness (flattening at the back) rather than to width[1]. The High Plateau of Yaman is practically free from prognathism, which becomes more and more marked as we go eastwards into Hadhramaut. We have reason to believe that this feature was not the result of crossing with Negroids from Africa, but represents an element brought from farther East. Special attention, however, has been paid to cases and areas of metisation between Negroid and Arab types especially in coastal regions. Some peoples of the coastal plains of W. Yaman have been shown to have marked affinities with the Negroids of Africa, who, however, do not seem to have affected the High Plateau to any appreciable extent. Certain parts of the Hadhramaut coast are equally mixed, and even in the interior there are colonies of imported elements (e. g. Negro soldier-slaves, Indo-Chinese and Chinese elements as slaves and wives brought back by enterprising merchants of Hadhramaut, etc.).

ENTOMOLOGY.

Between 5 and 6 thousand specimens have been collected, and a large number of these was actually set in the field. They represent fauna

---

[1] Amenoid affinities among the broad heads of S. Arabia are already known from previous observations and measurements (Bertram Thomas, etc.).

from all the altitudes we have passed through (from sea-level to 3500 m.). The identification of our specimens will inevitably be a long process, but it is hoped that fresh light may be thrown on the question of migrations between adjacent parts of Africa and Asia in these regions. One of the chief topics we worked upon was the question of locust breeding-grounds and migrations, and already some useful results have been achieved in this direction.

In addition to these topics, members of the expedition carried out side-line investigations, such as the taking of a meteorological record during the journey (with as few breaks as possible), the collection of plants and small animals in localities which have not been visited before and of fishes and aquatic fauna from all streams and springs along the way, as well as the recording of observations on the general geography and ethnography of the lands and peoples in the areas visited.

S. A. Huzayyin.

ON THE TEXT

OF OUR RECENT PUBLICATION

BY

JOSEPH SCHACHT AND MAX MEYERHOF.

Sheikh Amin el-Kholy, in the Arabic section of the present fascicule, is submitting to our consideration a list of 38 proposed corrections and queries about difficulties in the text of our book *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlân of Baghdad and Ibn Ridwân of Cairo*, Cairo 1937 (Publication No. 13 of the Faculty of Arts of the Egyptian University). We are pleased to see that the Sheikh does not contradict (except in No. 9, on which see below) any of our own numerous corrections of the text, and gladly accept his following five conjectures :

No. 1 : p. 45, l. 19 (all quotations, if not stated otherwise, refer to the Arabic part of our publication) read : ديك العرش;

No. 3 : p. 59, l. 16 read : بخطا الاسكندرانيين;

No. 4 : p. 61, l. 16 read : فلما لقينا;

No. 5 : p. 63, l. 3 read : امرلا تريب فيه;

No. 8 : p. 65, l. 9 read : مالا محيد له;

as well as two conjectures which do not refer to the treatises edited by us for the first time, but to the text, already published, of Ibn Abî Uṣaibi'a :

No. 14 : p. 26, l. 22 read : الملك المتنبح;

No. 15 : p. 32, l. 17 read : الطرطوشى.

We also acknowledge the following corrections of copyist's faults :

No. 29 : p. 63, l. 5 read : كان له مساغ;

No. 30 : p. 64, l. 15 read : وزى حبيشا;

No. 32 : p. 77, l. 8 read : تتعجبون;

No. 33 : p. 84, l. 1 read : تستأنفونه (but تستأنفوه, as appears from our note 1, is the reading of the Leiden manuscript and not our own); and of printer's mistakes which have escaped our attention:

No. 11 : p. 73, l. 13 read : بعد ظله;

No. 27 : p. 79, l. 4 read : بها;

No. 34 : p. 19, l. 7 read : ومعلو.

On the contrary, the proposed conjectures Nos. 6, 10, 12, 23 (in this last instance the text of the Mosul manuscript is confirmed by that of Ibn al-Qifti, as appears from our *apparatus criticus* on page 66) are unnecessary and therefore to be rejected.

There are, moreover, sixteen instances in which the remarks of the Sheikh are based upon misunderstanding of the text, lack of acquaintance with the subject-matter and neglect of our translation; they are the following :

No. 2 : p. 57, l. 9 : صبحة means not only 'sleep in the morning', but also 'the early part of the forenoon' (see the authorities cited by Lane); therefore the text is correct;

No. 7 : p. 64 note 4 : we have explained in detail on page 99, note 39 of our translation that the author, in citing a compilator of astronomical tables as an example of ugliness, has probably confounded Hubaish who is known for a bodily defect, with the astronomer Habash;

No. 9 : p. 65, l. 11 : our easy correction of قرب into اقرب (after a preceding *alif*), which is contested by the Sheikh, is necessary; it is an *elative*, as appears from the parallel وازلق لديه, not a *perfect;*

No. 13 : p. 83, l. 10 : the author speaks on the fault of an excessive cold treatment by which one risks to bring the heat of the interior organs to a sudden climax, and compares it with the action of pouring cold water on the well-known depilatory نورة *núra* which con-

tains quicklime, thus causing the outburst of its hidden heat (see page 117 and note 10 of our translation); the proposed changement of نورة into نؤرة which means 'a cooking-hole, a place in which fire is lighted', is out of question;

No. 16 : p. 25, l. 4 : the meaning which انجم must have in a passage of Ibn Abî Uṣaibi'a appears from our translation, page 62;

No. 17 : p. 30, l. 20 : the evident meaning of ولا في الغاية is 'but not excessively'; this is confirmed by what follows : وقيأه برفق 'and he made him vomit moderately';

No. 18 : p. 32, l. 16 : the word ماشرا which the Sheikh finds unintelligible, is derived from Syriac *mâshrâ* and means erysipelas, as explained by us in the translation, page 69 and note 10; the Arabic name for erysipelas is الحمرة;

No. 19 : p. 33, l. 3 : the evident meaning of فسيل is 'and was made to flow';

No. 20 : p. 34, l. 9 : as regards وسرعة الدلك, the Sheikh apparently ignores the meaning 'glisser, couler adroitement', 'escamoter, escroquer' (see Dozy);

No. 21 : p. 63, l. 13 : we have translated the passage which is unintelligible to the Sheikh, on page 98 as follows : 'a beauty of which he may be deprived by . . . a quarter of a drachm of scammony or tutty' (with the note : 'both of them were caustic substances used in medicine'); word by word it means : 'a beauty of which the continuity may be interrupted by . . . . .';

No. 22 : p. 65, l. 11 : the words نقضناها باقباله mean evidently : 'and we have refuted it before him'; the Sheikh's conjecture باقواله 'by his words' does not fit into the context;

No. 24 : p. 67, l. 15 : the meaning of المشورة becomes clear from the context to which Ibn Buṭlân is alluding : p. 45, l. 18 and foll.; there is no need for changing the text;

No. 25 : p. 73, l. 17 : the text is quite intelligible and in order; we have translated it on page 108;

No. 26 : p. 78, l. 15 : the preceding remark applies also to this case; see our translation on page 113;

No. 28 : p. 81, l. 4 : the explanation of محمودة ('scammony'), unknown to the Sheikh, is to be found in our translation, p. 115;

No. 31 : p. 67, l. 1 : the Sheikh apparently has misunderstood the *apparatus criticus* from which it appears that the plural exists in al-Qifṭī only, and that the dual is attested to by the Mosul manuscript; this reading, being perfectly logical and easily subject to a change into the other, is to be retained.

As to the remarks Nos. 35-38 on orthography we wish to point out that the system chosen by us in the cases of Nos. 35 and 37 is perfectly regular, that we had special reason to retain the orthography of the manuscript in the case of No. 36, and that in the case of No. 38 the Sheikh again has not consulted the *apparatus criticus*.

We close hereby this discussion, as far as we are concerned.